

الصّراط المستقيم

(في ربط الحادث بالقديم)

تأليف

المعلّم الثّالث المير محمّد باقر الدّاماد

حقّقه وقدّم له

علي أوجبي



بسم الله الرحمن الرحيم

الصّراط المستقيم

(في ربط الحادث بالقديم)

تأليف

المعلّم الثّالث المير محمّد باقر الدّاماد



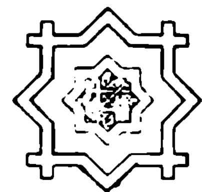
حقّقه وقدّم له

علي أوجبي

میرداماد، محمد باقر بن محمد، - ۱۰۴۱؟ ق.
الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم / تألیف میر محمد باقر داماد؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی
.- تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱.
سی و یک، ۲۶۵ ص.- (میراث مکتوب؛ ۱۰۲. علوم و معارف اسلامی؛ ۳۹)

ISBN 964-6781-67-5

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. لاتینی شده: AL-ṢIRĀṬ AL-MUSTAQĪM.
عربی.
کتابنامه: ص. [۲۶۱] - ۲۶۵.
۱. فلسفه اسلامی. ۲. حدوث و قدم. الف. اوجبی، علی، ۱۳۴۳ - ، مصحح. ب. ایران. مرکز نشر میراث مکتوب. ج. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. د. عنوان.
BBR ۱۱۵۶ / ۱۸۹ / ۱
۱۳۸۱
کتابخانه ملی ایران ۲۸۱۷۵ - ۸۰ م





الصراط المستقیم

«فی ربط الحادث بالقدیم»

تألیف: میر محمّد باقر الداماد
مصحح : علی اوجبی
ناشر: میراث مکتوب
با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
چاپ اول : ۱۳۸۱
تعداد : ۲۰۰۰ نسخه
شابک: ۵ - ۶۷ - ۶۷۸۱ - ۹۶۴
لیتوگرافی: نبأاسکرین
چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر : تهران، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۳ - ۶۴۹۰۶۱۲
دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، و هي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام، و تمثّل هويّتنا نحن الإيرانيين. و إنّ المهمّة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم تَرقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّىٰ للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملقى على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و انطلاقاً من هذا الواجب بادر كلّ من مكتبة و متحف و مركز وثائق مجلس الشورىٰ الإسلامي و مركز نشر التراث المخطوط اللّذين أسّسا تحقيقاً لهذا الهدف المنشود، للقيام معاً بتصحيح و تحقيق و نشر مجموعة قيّمة من النصوص التراثية الّتي خلّفتها الأجيال على مرّ الأيام، و تقديمها بأسلوب علميّ دقيق إلى النخبة المثقّفة فى العالم الإسلامي بعامة و المجتمع الإيراني بخاصة في حلّة جديدة و ثوب قشيب.

«در صراط مستقیم، ای دل! کسی گمراه نیست»

تقدیم به محضر

حکیم الهی:

استاد آیت‌الله جوادی آملی به پاس سالها تلاش در جهت رشد و بالندگی حکمت و فلسفهٔ اسلامی

فهرست مطالب

مقدّمهٔ مصحّح

به نام آن که این ایوانِ دلکش
شد از پرگارِ تقدیرش منقّش

جریان پُربار و بالندهٔ فلسفهٔ اسلامی در طول حیات خویش فراز و نشیبهای فراوانی داشته است. تقابل رویکردهای فلسفیِ مشّائی و اشراقی در کنار تعارض و هماوردی با نحله‌های کلامیِ اشعری و معتزلی، و نگرشهای ذوقی عرفانی در تکامل، استحکام و نظام‌بخشی فلسفهٔ اسلامی نقش عمده‌ای داشته‌اند. در این میان جایگاه دو مدرسهٔ فلسفی خاصّ در دو منطقهٔ جغرافیایی؛ یعنی مدرسهٔ فلسفی اصفهان با اندیشمندان سترگی چون: میرداماد[1] و شماری از شاگردانش نظیر: میرسیّد احمد علوی و مدرسهٔ فلسفی شیراز با متفکّرانی مانند: جلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی و صدرالمتألهین شیرازی حایز اهمّیت است.

---

۱. از آنجا که در مقدّمهٔ دو کتاب تقویم الإیمان و جذوات و مواقیت بتفصیل به شرح حال مصنّف پرداخته‌ایم، برای آگاهی دقیق در این باره شما را بدانجا ارجاع می‌دهیم.

رهاورد فرخنده و نهایی این دو مدرسه، دو نظام فلسفی تنومندِ «حکمت یمانی» میرداماد و «حکمت متعالیهٔ» صدرالدین شیرازی است که نمایانگر اوج جریان فلسفهٔ اسلامی می‌باشند. این دو نظام فلسفی شباهتهای فراوانی با هم دارند و تفاوتهایی. به تعبیر دقیق‌تر «حکمت یمانی» سرچشمهٔ «حکمت متعالیه» و «حکمت متعالیه» مرتبهٔ تکامل یافتهٔ «حکمت یمانی» به شمار می‌آید.

حکمت یمانی[1]

میرداماد بر این باور بود که نظامهای فلسفی پیشین علی‌رغم تمامی ارزشها و برجستگیها، خام و نامستوی‌اند. از این رو، در صدد برآمد تا نظام فلسفی‌ای را پی‌ریزد که توانایی لازم برای تفسیر هستی و سازگاری و هماوایی با تعالیم شیعی را داشته باشد.

ساختار و شاکلهٔ حکمت یمانی میرداماد بر عناصر متعدّدی استوار بود که اهمّ آنها عبارتند از: ۱. حکمت مشّا ۲. حکمت اشراق ۳. باورهای کلامی ۴. آموزه‌ها و تعالیم شیعی.

او در جای جای آثارش از جمله اثر حاضر به دیدگاههای ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی و فخر رازی استناد کرده و به تحلیل و نقد آنها پرداخته و گاه از آیات و روایات نیز مدد جسته است.

میر در غالب آثار فلسفی‌اش از نظریات حکمای یونان نیز یاد کرده و در تشریح مباحث از دیدگاههای فلسفی و شیوه‌های تحلیل آنها بهره برده است.[2]

---

۱. این نامی است که میر از حدیث نبویِ «الإیمان یمانی و الحکمة یمانیة» اقتباس و بر نظام فلسفی خویش نهاده است.

۲. به عنوان مثال در مقدّمهٔ اثر حاضر ص ۳ چنین می‌گوید: «یلقی إلیکم... علی طریقتَی الفلسفة الیونانیة و الحکمة الیمانیة.»

شاخص‌ترین عنصر حکمت یمانی، عنصر کشف و شهود و تجربه‌های درونی و ذوقی است. او بشدّت شیفتهٔ حکمت اشراق بود و همچون سهروردی بیش از برهان صحیح بر کشف صریح تأکید داشت و معتقد بود سالک بدون این دو بال نمی‌تواند بر بلندای عرصهٔ معارف الهی صعود کند و حقایق را آن گونه که هست درک کند. امّا آن گاه که جامعِ برهان و عرفان شد، هر وجودی را مستغرق در ذات ربوبی و هر کمالی را فانی در کمال الهی خواهد یافت. خواهد شنید آنچه هیچ گوشی نشنیده و خواهد دید آنچه هیچ چشمی ندیده است.

میر در سطور پایانی نزعهٔ اولی اثر حاضر تصریح دارد: هر که جویای درک حقیقت است، باید از میزان طبع مستقیم و معیار ذوق سلیم برخوردار بوده و به جانب بدن و عالم طبیعت التفات ننماید.

سپس در ادامه به نکتهٔ بسیار مهمّی اشاره می‌کند و آن اینکه هر گاه هنگام مطالعهٔ مباحث این کتاب، در درك مقاصد و اذعان به حقّ با مشکل مواجه شدید، از این سنّت و قاعدهٔ عقلی بهره برید که باید از سرزمین طبیعت مهاجرت کرد و با دشمنان عقل ـ یعنی وهم و خیال ـ در ستیز بود... و بهجت جسدانی و لذّات مزاجی را حقیر شمرد تا بتوان به جهان برتر و محضر ربوبی پیوست. در چنین فضایی عقلِ تو آماده می‌شود تا در جویِ علم الیقین شنا کند و به ساحل حقّ الیقین برسد.

به دیگر سخن: او راه دل و کشف و شهود را نه راهی در عرضِ راه عقل و برهان، بلکه عین آن می‌داند.

نکتهٔ جالب توجّه اینکه علی‌رغم نقش چشمگیری که ابن‌عربی در تدوین و شکوفایی عرفان نظری داشته، در بسیاری از آثار وی چون: القبسات، تقویم الإیمان، نبراس الضیاء، جذوات و مواقیت و اثر حاضر نشانی از آرا و اندیشه‌های ابن عربی نمی‌یابیم.

میر در مقوله‌های مختلف فلسفی دیدگاههای خاصّی دارد که باعث شده نظام

فلسفی‌اش از دیگر نظامها و رویکردهای فلسفی متمایز باشد. او دربارهٔ موضوع فلسفه، مقولات، وجود و ماهیتِ حرکت و اقسام آن، زمان، حدوث و قدم، ربط حادث و قدیم، علم پیشین الهی، نظریه مُثُل، جبر و اختیار، و تناقض سخنانی خاصّ دارد که به اجمال در اثر گرانسنگ تقویم الإیمان به عمدهٔ آنها پرداخته و به شاگران خویش و دوستداران اندیشه و خرد عرضه کرده است.

موضوع و مباحث اثر حاضر

متأسّفانه صراط مستقیم نیز همانند بیشینهٔ آثار مصنّف[1] ناتمام ماند و علی‌رغم تصریح وی در مقدّمه به اینکه این اثر حاوی «وصیّة»، چند «مساق» و «تختمة» است، تنها توفیق طرح «وصیّة» و بخشی از مباحثِ «مساق اوّل» را یافت و از ادامه بازماند.

او در صراط مستقیم در پی تحلیل و تبیین چگونگی ارتباط میان حادث و قدیم است. چه بنابر اصل مسلّم فلسفیِ ضرورتِ سنخیت و همگونی علّت و معلول، نمی‌توان علّتِ هستی را قدیم و هستی را حادث دانست، بلکه باید یا هر دو قدیم باشند و یا هر دو حادث که هر یک محذورهایی را به همراه دارند. میر برای پاسخ به این پرسش از مبانی فلسفی و طبیعی چندی بهره جست که مهمترین آنها نظریهٔ «حدوث دهری» است.

اساساً در میان تمامی نظریات فلسفی میر، آنچه باعث شهرت و آوازهٔ وی گردید و از اهمّیت خاصّی برخوردار است، همین نظریهٔ ابداعیِ «حدوث دهری» است که یکی از شاهکارهای فلسفی به شمار می‌آید و با مباحث متعدّدی چون حرکت، زمان و علم الهی در ارتباط است.

---

۱. برای آگاهی دقیق از فهرست آثار و دستنوشتها و اطّلاعات کتابشناسی مربوط به میرداماد ر.ک: تقویم الإیمان، صص ۱۲۱ ـ ۹۴؛ مقدّمه جذوات و مواقیت و حکیم استرآباد.

او در بسیاری از آثارش سعی کرد تا تصویر درست و روشنی از این قضیه ارائه دهد و با براهین متعدّد آن را به اثبات برساند؛ و به دلیل حسّاسیت و اهمّیت بحث، و تفسیرها و تحلیلهای انحرافیِ کوته‌فکران توصیه می‌کرد که:

«لاتبیحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجهلة أو المتفلسفة الذين لايوثق لهم بنقاء السرّ و سلامة الذوق و علوّ الهمّة و توقّد الفطرة و استقامة الفطنة و لا للهمج الرعاع من الذين انصرفت هِمَم نفوسهم عن صَوب سلوك الطريقة العقلية و دخول المدينة الروحانية و تطواف كعبة الملكوت مع الملأ الأعلىٰ و استقبال شطر مسجد حرام الكمال و هو الوِجهة الكبرىٰ إلى تدبير مُدُن الأبدان المُظلِمة الفاسدة المستحيلة الهالكة و اقتناء شهواتها و تحصيل آمالها و لذّاتها و تسليط الناسوت على اللاهوت و تصيير النفوس أُسارى الأجساد و عبيدها و جعل الأجساد آكلةً للنفوس و حبل الاسر في جيدها لا مخفّفة عنها أوزار الطبيعة و لا مُذهِبةً ظُلَمها بأنوار الشريعة، لا هم بمعزلٍ عن تقيّة الموت و لا بمعزلٍ عن محبّة الباطل، لانفوسهم صفّاحة للأحقاد و لا قلوبهم نسّائة للأكياد؛ فاهجروهم و اصبروا صبراً جميلاً و لاتعدّوا الضانّ عليهم بخيلاً؛ فكلٌّ ميسّر لما خلق له و إلى اللّه مرجعهم جميعاً.»[۱]

میر در اثر حاضر به دشواری، عمق و غموض این نظریه چنین اشاره کرده است:

«و أمّا إثبات البداية له على المعنى المحصّل الذي سمّيناه الحدوث الدهري فدقيق غامض لم‌يتعرّفه الجمهور لدقّته و غموضته؛ و إنّ معلّم الفلسفة المشّائية و من تأخّر عنه إلى يومنا هذا لفي غفلة عنه لمحوضة عقليته و شدّة ارتفاعه عن الوهم؛ و أيم اللّه إنّه لَمِن أُمّهات المسائل و عويصاتها ولكن يعسر إليه بلوغ الطبيعة الوهمية بنقيصاتها؛ فصقالة الجوهر القابل لفيض العقل إنّما إكسيرها رفض البدن الغليظ السابل لفطرة النفس ﴿وَ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَ اللّٰهُ ذُو الفَضْلِ

۱. اثر حاضر، ص ۱۲.

العَظِيمِ﴾.»[1]

در اینجا خالی از فایده نخواهد بود، به اجمال دربارهٔ این نظریه سخن بگوییم:

یکی از مسائل جنجالی و بسیارکهن فلسفی، مسئلهٔ حدوث و قدم هستی است. در طول تاریخ، هماره متکلّمان و فیلسوفان در این مسئلهٔ بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند. تصوّر متکلّمان از حدوث و قدمْ محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیمْ موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حقّ تعالی را قدیم زمانی و ماسِوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند. حکیم گنجوی در مثنوی بسیار جذّاب مخزن الأسرار در این باره می‌گوید:

پیشتر از پیشترانِ وجود		کآب نخوردند ز دریایِ جود
در کفِ این مُلک یساری نبود		در رهِ این خاک غباری نبود
وعدهٔ تاریخ به سر نامده		لعبتی از پرده به در نامده
فیضِ کَرم کرد مواسای خویش		قطره‌ای افکند ز دریای خویش
حالی از آن قطره که آمد برون		گشت روان این فلکِ آبگون

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات همانند تقدّم هر علّت تامّه‌ای بر معلولش تقدّم ذاتی است، نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده، امّا خالق هستی وجود داشته؛ و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضهٔ وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیهٔ حقّ تبارک و تعالی و... است.

این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای از نزاعها و مشاجره‌های شدید میان حکما و

---

۱. اثر حاضر، صص ۲۱۴ ـ ۲۱۳.

متکلّمان. متکلّمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلّمان را تجهیل.

میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشهٔ جمع میان این دو رأی را در سر می‌پروراند و قصد داشت تصویری از حدوث و قدم ارائه دهد که با مضامین دینی هماوا باشد و سرانجام با ابداع نظریهٔ «حدوث دهری» غائله را پایان داد:

دهری أبدا سیّد الأفاضل		کذاك سبق العدم المقابل

بسابقیة له فکّیة		لکنّ فی السلسلة الطولیة[1]

او بر این باور بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتداد می‌باشند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادّی که دائم در حال تغییر و تغیّرند.

۲. دهر: وعاء مجرّدات و عقول (= اعیان ثابته یا مُثُل افلاطونی).

۳. سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او.

امّا از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبهٔ دون خود احاطه و اِشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد.

بنابر این:

۱. زمان: یعنی نسبت متغیّر با متغیّر.

۲. دهر: یعنی نسبت ثابت (= موجودات مجرّد) با متغیّر (موجودات مادّی).

۳. سرمد: یعنی نسبت ثابت (= ذات واجب الوجود) با ثابت (= اسما و صفات الهی).

بدین سان همان گونه که هر یک از مادّیات در حدّی از حدود سلسلهٔ عرضیهٔ زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدمِ

---

۱. شرح غرر الفوائد، ص ۱۱۳.

واقعی زمانی می‌باشند، در سلسلهٔ طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبهٔ بالاتر می‌باشند ـ نه برعکس ـ یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

بنابر این، گر چه مادّیات آغاز زمانی ندارند، امّا از یک آغاز فرازمانی ـ موسوم به دهر ـ برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادّیات ـ آن‌گونه که حکما معتقدند ـ قدیم زمانی است، امّا حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب، دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میر در اثر حاضر، تفاوتهای حادث زمانی، حادث ذاتی و حادث دهری را این گونه تحلیل کرده است: حادث زمانی ـ یعنی موجودی که زمانِ وجودش مسبوق به زمان عدمش باشد ـ سه گونه است:

۱. حادثی که به یکباره در آنی از آنات از سوی علّت موجود می‌شود. بی‌شکّ وجود این حادث یا آغاز حدوثش منطبق بر همان آن است، مانند وصول به حدود مسافت، رسیدن متحرّک به مقصد حرکت، تماس، سکون و انطباق دو دایره بر هم.

۲. حادثی که در مجموعهٔ زمان معیّن از سوی علّت موجود می‌شود؛ به‌گونه‌ای که بتوان به ازای هر جزء از زمان، جزئی از حادث را لحاظ کرد. به دیگر سخن: هر جزء از اجزای حادث در جزئی مشخّص از زمان یاد شده تحقّق می‌یابد؛ مانند حرکتهای قطعیه.

۳. حادثی که در مجموعهٔ زمانی نامشخّص از سوی علّت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که تمامی اجزای آن حادث درتمامی اجزای زمان یاد شده محقّق باشد؛ مانند حرکتهای توسّطیه.

امّا حادث دهری، بتمامه و به یکباره از سوی علّت افاضه می‌شود، نه در زمان یا آن. از این جهت، حادث دهری و حادث ذاتی مشترکند. تفاوت این دو در آن است

که حادث دهری مسبوق به عدم خارجی است، و به یک باره از سوی علّت در دهر موجود می‌شود. در حالی که حادث ذاتی، دوام دهری دارد نه دوام ذاتی. یعنی پیوسته از سوی علّت، وجود به او افاضه می‌شود.[1]

میر در یکی از حواشی خود به مطلب جالبی اشاره می‌کند:

از اتّفاقات بسیار لطیف آنکه شب پنج‌شنبه ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۰۶ هـ. ق یکی از علمای بزرگ را در خواب دیدم.

به او گفتم: بنابر آنچه تحقیق کرده‌ام، حادث بر سه قسم است: تدریجی الحدوث، دفعی الحدوث، زمانی الحدوث.

او گفت: این تقسیم دربارهٔ وجود درست است، امّا در مورد، عدمِ شیء واحد، حدوث تدریجی معقول نیست.[2]

گفتم: حدوث دفعی نیز معقول نیست... بنابر این، عدمِ شیء زمانی، تنها زمانی است.

نثر صراط مستقیم

نثر اثر حاضر همانند دیگر آثار مصنّف بسیار مغلق و پیچیده است. به حدّی که برخی مبالغه آمیزانه گفته‌اند:

صراط مستقیمِ میرداماد   مسلمان نشنود، کافر نبیناد

همان‌گونه که در مقدّمهٔ دو کتاب تقویم الإیمان و جذوات و مواقیت نیز بتفصیل در این باره سخن گفتیم، علّت این گونه نگارش، فضای سیاسی اجتماعی حاکم بر آن دوره است. چه گرایش عامِّ علما و نیز اقبالِ جملهٔ سلاطین صفوی به سوی دانشهای نقلی بود و آموزه‌های فلسفی را مغایر با حقایق دینی می‌انگاشتند. بی‌شکّ طرح مبانی نظری و عمیق حکمت یمانی همچون مسئلهٔ حدوث و قدمِ دهری و سرمدی

۱. اثر حاضر، صص ۲۳۱ ـ ۲۳۰.   ۲. اثر حاضر، صص ۳۳۳ ـ ۳۳۲.

باعث دامن زدن به جوّ حکمت ستیزی آن دوره می‌شد و عرصه را برای فعّالیتهای علمی ـ سیاسی میر که خود از نزدیکان شاه عباس صفوی بود، تنگ می‌کرد. از این رو، به مخاطبان خاصّ خود نیز توصیه می‌کرد که این مباحث را در اختیار جاهلان، فیلسوف‌نماها و آنان که توانایی گام زدن در افقهای لایتناهای جهان معقول را ندارند، قرار ندهند.

معرّفی نسخه‌ها

پس از بررسیهای مکرّر فهرستهای نسخ خطّی و منابع کتابشناسی، پنج دستنوشت را به شرح ذیل شناسایی کردیم:

۱. نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی / نسخهٔ «س»: مزیّن به حواشی مصنّف، به شمارهٔ ۱۳۸ شامل ۲۸۷ برگ با صفحات ۱۴ سطری که به خطّ نسخ در اواخر سدهٔ ۱۱ از روی خطّ مصنّف کتابت شده است.[۱]

آغاز: بسمله. البقاء دون افق عزّك و جلالك. اللّهمّ و الثناء وراء سرادق قدسك و کمالك.

انجام: و تحقیق المعنی المحصّل من ذلك و تعیین ما له منها مادامت هي مدخل. بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة من نسخة الأصل بخطّه.

۲. نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران / نسخهٔ «ن»: مزیّن به حواشی مصنّف به شمارهٔ ۴۹۵۳ شامل ۱۰۰ برگ که به خطّ نسخ در تاریخ یکشنبه ۱۴ شوّال ۱۰۷۱ هـ . ق کتابتِ آن پایان یافته است.[۲]

آغاز: همانند نسخهٔ قبل.

انجام: و تحقیق المعنی المعنی المحصّل... فرغ من کتابته ضُحی یوم الأحد رابع

---

۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۲، ص ۷۳.

۲. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۵، ص ۴۰۶۶.

عشر شوّال سنة ۱۰۷۱.

۳. نسخهٔ دیگر کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران / نسخهٔ «ش»: مزیّن به حواشی مصنّف با نشانه‌هایی چون: «سلّمه اللّه» و «مدّ ظلّه» که حاکی از آن است که در زمان حیات مصنّف کتابت شده است؛ به شمارهٔ ۲۷۹، جزء مجموعهٔ اهدایی مرحوم مشکوة، شامل ۶۴ برگ با صفحات ۲۱ سطری به خطّ تعلیق و عناوین شنگرف. این نسخه متأسّفانه ناقص است و برگهای آن به صورت مغشوش صحّافی شده است.[1]

آغاز: همانند نسخه‌های قبل.

انجام: و أمّا ثالثاً فالمتحرّكات في الحركة و الحركة في الزمان.

۴. نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی / نسخهٔ «ق»: مزیّن به حواشی مصنّف که تنها شامل نزعهٔ ثانیه می‌باشد؛ به شمارهٔ ۸۸۸ به خطّ نستعلیق دارای ۱۷ برگ با صفحات ۱۴ سطری.

آغاز: بسمله و الاعتصام بالعزيز العليم ربّ لا أثق إلّا بك.

انجام: ثمّ بما تأسّس من الاصول ينقضّ جدار الوهم في شكوك شتّى إن استقريناه كاد يفضى بنا إلى سلوك سبيل التطويل.[2]

۵. نسخهٔ کتابخانهٔ جناب آقای دکتر علی‌اصغر مهدوی / نسخهٔ «م»: به شمارهٔ ۷۰۴ در ۷۵ برگ با صفحات ۱۷ سطری که در روز چهارشنبه سال ۱۲۵۱ هـ. ق به خطّ نستعلیقِ علیقلی نوری کتابت شده و تنها شامل نزعهٔ اولی و فاقد حواشی مصنّف می‌باشد.[3]

آغاز: بسمله. البقاء دون افق عزك و جلالك. اللّهمّ و الثناء وراء سرادق قدسك و كمالك يا اوّل الاوّل علّة العلل القدم.

انجام: فلقد نجز القول في النزعة الأولى بمنّه و افضاله و كتب مصنّفه احوج

---

۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳/۱، صص ۲۹۵ ـ ۲۹۴.

۲. فهرست نسخه‌های خطّ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۲۰۴.

۳. نشریهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۶۱.

الخلق إلی الربّ الغنیّ محمّد المدعوّ باقر الداماد الحسینی ختم اللّه له بالحسنی حامداً مصلّیاً مسلّما مستغفراً راجیاً مؤمّلاً داعیاً.

لازم به ذکر است که در کتاب حکیم استرآباد[1] دستنوشت دیگری معرّفی شده که در کتابخانهٔ دانشکدهٔ دانشگاه تهران موجود است. پس از مراجعه دریافتیم نسخهٔ یاد شده با عنوان الصراط المستقیم إلی مستحقّی التقدیم از آنِ زین‌الدین عنفجوری است، نه الصراط المستقیم میرداماد؟!

شیوهٔ بازخوانی

۱. هیچ یک از نسخه‌های یاد شده را اساس تحقیق قرار ندادیم، بلکه در موارد اختلاف آنچه به واقع نزدیکتر می‌نمود را برگزیده و وجوه دیگر را در پاورقی درج کردیم؛ و از نسخهٔ «م» که پس از اتمام تحقیق به دستمان رسید و برجستگی‌ای بر نسخه‌های دیگر نداشت، به عنوان نسخه‌ای در حلّ برخی از ابهامات بهره بردیم.

۲. در مواردی که مصنّف از منابعی نقل قول کرده، تفاوتهای مهمّ را در پاورقی ثبت کردیم.

۳. برای آنکه مخاطبان امکان بهره‌برداری مطلوب‌تر داشته باشند، عناوین موضوعی را از متن اقتباس و در فهرست مطالب درج کردیم.

۴. مآخذ اکثر اقوال را تا آنجا که امکان داشت، استخراج و در لابلای حواشی و تعلیقات مصنّف در بخش پایانی آوردیم.

۵. منابع روایات را بیشتر با استفاده از برنامه نرم‌افزاری المعجم الفقهی استخراج کردیم.

۶. شمارهٔ داخل قلاب [ ] در متن برای ثبت تعلیقات مصنّف و یا شماره آیات و سور، و ذکر منابع و مآخذ اقوال و روایات در بخش پایانی است.

---

۱. حکیم استرآباد، ص ۱۵۸.

۷. علامت «+» «-» نیز برای بیان افزوده‌ها و کاستیهای نسخه‌هاست.

سپاس و تقدیر

خدای را شاکرم که علی‌رغم تمامی مشغله‌ها و دغدغه‌های فرهنگی در دو سال اخیر و بضاعت علمی اندک، این توفیق را ارزانی داشت تا پس از تقویم الإیمان و جذوات، سومین اثر از مجموعهٔ مصنّفات میرداماد را به محضر دوستداران حکمت و فلسفهٔ اسلامی عرضه کنم که:

من به سرچشمهٔ خورشید نه خود بردم راه
ذرّه‌ای بودم و مِهر تو مرا بالا برد

امیدوارم این عنایت تداوم یابد و بتوانم بتدریج دیگر آثار این حکیم الهی را به زیور طبع آراسته سازم.

در پایان از تمامی عزیزانی که در به فعلیت رسیدن این اثر سهیم بوده‌اند، تشکر کرده و برای تمامی‌شان آرزوی بهروزی و کامیابی دارم: استاد عبدالحسین حائری؛ ریاست فاضل کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی حجةالاسلام سیّد محمّدعلی احمدی ابهری؛ جناب آقای دکتر علی‌اصغر مهدوی؛ سرکار خانم اخوان‌فرد؛ مسئول محترم مرکز نشر میراث مکتوب، آقای اکبر ایرانی قمی و همکاران ایشان؛ عمرشان دراز و توفیقشان مستدام باد.

نیازمند رحمت پروردگار غنیّ
علی اوجبی
بهمن ماه سال ۱۳۸۰ خورشیدی

[مقدّمة المصنّف]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

البقاء دون أُفق عزّك و جلالك. [١] اللّهمّ و الثناء وراء سرادق قدسك و كمالك. يا أوّل الأُوَل و يا[1] علّة العلل! القِدَم حريمٌ لجبروت ربوبيّتك؛ فأسْرِ بعقولنا ليلاً من أدنىٰ قاع الحدوث إلى الأقصىٰ من ساحة جنابه الذي باركت حوله و العدم غريم لذمّة مربوبيّتنا؛ فدُلّ نفوسنا ضحىً على تجارةٍ لن تبور من محو عمآء [٢] الموهوم مع صحو فضاء المعلوم بفيض فضلك الذي لايوازي الحمد طوله. نبِّهنا من رَقَدة الطبيعة في غَسَق ليل الخلق بفَلَق صبح الأمر و نزِّهنا عن قاذورة الجسمية بتلويث الوهم و نحن بموطئ العقل على شاطئ النهر الغمر. هَيِّج لنا من تَيّار قدسك أمواجاً تُثير سحاباً يطهّرنا من شوائب رِجس الهيولىٰ و هيِّئ لنا من تَطوار أمرنا رشداً يَحثّنا على رفض أدناس الحواسّ؛ فندع الجلباب الجسداني كقميصٍ نلبسه تارةً و نخلعه أُخرىٰ.

---

١. س: ـ و يا.

يا مَن شموسُ أنواره أضائت وجوهَ النفوس الزاكية و عكوسُ أشعّته أنارت نجومَ العقول الهادية حمدك عن لسان قدرة العقل في الأُفق الأقصىٰ و لك المجد الذي لا سبيل إليه للمنتهىٰ و أنت وراء ما لايتناهى بما لايتناهى.

احتجبتَ بشدّة ظهورك عن أبصار بصائر المفارقات الناظرة و رتّبتَ بكمال عنايتك الأولىٰ على حسب ازدواج جهتَي القهرِ و المحبّةِ سلسلتيَ الأنوار المدبّرة و القاهرة.

يا آخذ العقول و النفوس بنواصيها انّ نفساً جائزة هبطت من ذروة كمالها؛ فاغتربت في مغارب هاوية الإدراكات الحسّية و رجعت عن صَوب تجرّدها؛ فانتكست في مغائب زاوية اللذّات الجسمية ثمّ أتتك تائبةً من ذنوب الهيولىٰ؛ فطلبتك و ناجتك مسهرة الأعين في حيّ جودك على باب عطائك و تذكّرت فسارعت راجعةً إليك مضرّمةً نار اللهف في مهجة الأسف رانّةً على ضالّتها من الحكمة المتلَفَة نزيلةً بجوار فِنائك؛ فهل لها إليك من سبيل أو تردّها في انقلاب الناكبين[1] من غير دليل لا بل تبلّغها حقَّها بالوصال و تؤدّي إليها قِسطَها من الكمال.

ربّنا و ربّ مبادينا أنت مبدأ الوجود و معاده؛ فمنك بدأ في بادئ الأمر و إليك يعود في عائده؛ و فضلك ذخرطود الإمكان و عماده؛ فلك منك حمد يكون إزاءً لوافر إفضالك و رافده؛ و صلواتك على ذوي الزلفة لديك و أولى السفارة من لدنك من[2] الذوات المقدّسة و النفوس المطهّرة؛ ملوك بُقعة الشرف و العصمة و رؤساء حَظيرة العلم و الحكمة؛ نفوس جسد الإمكان و شموس فلك العرفان؛ مخصّصةً بيت قصيدتهم و صدر جريدتهم؛ مقوّم الشريعة النقيّة السمحاء و متمّم الطريقة

۱. س، ش: الناكسين. ۲. ش: ـ من.

القويمة البيضاء، محمّداً و آله نجوم سماء العصمة و الهداية و أقمار فلك الإمامة و الخلافة و حُماة معالم الدين و هداة سُبُل العلم و اليقين و لاسيّما مَن هو منهم بين أعاظم[1] الأمّة و هم أُرُومة الفضل و أشرف قبائل النوع كالمعقول بين المحسوس؛ إمام طبيعة الإمكان و أمير نوع الإنسان، عليّ بن أبي‌طالب بأطائب التسليمات و أزاكيها.

ربّ بدأتَ فتمّم؛ يا واهب الحياة و مفيض العقل[2] خلقتَ فأهدِ؛ قضيتَ فاعف؛ ملكتَ فأنعم.

و بعد:[3] فأحوج الخلق إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد المدعوّ بباقر داماد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحُسنىٰ ـ[4] يلقى إليكم إخوان التجريد و يملى[5] عليكم خلّان التفريد أنّه قد طال اقتراحكم معاشر[6] المتعلّمين في استكشاف معضلة ارتباط الحادث بالقديم و تسهيل عويصاتها بالفكر القويم على طريقتَى الفلسفة اليونانية و الحكمة اليمانية و تحقيق كلام الملّيّين [۳] و الذبّ عنهم على أحكم تحرير و أقوم تبيين ظانّين أنّي أنا ابن بَجْدَتها و الكافل بإشباع القوّة النظرية في[7] رِسْلها [۴] و نَجْدتها و أنّه لديّ يُعرَف بدُخلة الأسرار و على يديّ تُصرَف ناخلة الأفكار؛ إذ نهوض مواكب الحقائق الحِكمية يُرصَد عندي بتكارير الارصاد العقلانية و فيوض خواطف البوارق الإلهية يتّصل إليّ بخُلساتٍ [۵] تتّفق في تضاعيف الأسفار الروحانية؛ لأنّي على ما قيل:

إذا ما بدت ليلىٰ فكلّي أعين
و إن هي ناجتني فكلّي مسامع

---

١. س: أعاظم بين. ٢. ن: الخلق؛ هامش «ن»: العقل. ٣. ش: ـ و بعد.
۴. س: ـ ختم اللّه له بالحُسنىٰ. ۵. س: يحلى. ۶. س: معاش.
٧. ن: و.

تجافت جنوبي في الهوىٰ عن مضاجعي
إلى أن جفتني في هواها المضاجع
فمسك حديثي في هواها لأهله
يضوع و في سمع الخليّين ضايع

و ما ربّك على الغيب بضنين [۶] و لأفيضه عن القابل بمتراخٍ إلى حين؛ فاستعفيت عنكم عشيرتي بالتأخير و أتيتكم[۱] رهط طلّاب الحكمة بالمعاذير علماً منّي بأنّ المطلب لعلىٰ غموضةٍ تعمش [۷] فيها أبصارُ العقول و تدهش فيها بصائرُ الفحول؛ دارت على ذكره الكؤوس و سكرت به الرؤوس[۲] و هجمت له العيون و نفهت [۸] له النفوس و مع أنّه أحد أقطاب الإسلام التي يدور عليها رحى الدين؛ لم يأت أحد فيه بما يقنص شارد اليقين؛ لم يَرَ الراؤون و لم يَروِ الراوون عن أحد من الأواخر و الأوائل في مَداحض غوامضه استقصاءً إلّا ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مآءً﴾ [۹].

هذا مع ما أنا فيه من تراكم الفِتَن و تزاحم المِحَن و انقراض الأحبّاء و انخفاض الألبّاء على فترة من أولياء العلم و تناهيهم و اعترام من دُهَيماء الكُربة و دواهيها. فلقد أصبح قلب الفضل مثقوباً و أمسىٰ عيش الخلق مجبوباً؛ فاللّه اللّه من زمانٍ مُنينا به عظُم فيه البلاء و برح الخفاء و ضاقت الأرض و مُنعت السماء.

تولّىٰ زمانٌ لعبنا به   و هذا زمانٌ بنا يلعب

و مع ذلك فإنّ قلوب العشيرة من الحقد مملوّة و نفوس الطائفة بالحسد ممنوّةً [۱۰]؛ للّه دَرّ صاحب المثنوي حيث قال:

چون كه اخوان را دلى كينه‌ور است   يوسفم در قعرِ چاه اولَى‌تر است

---

۱. س، ن: أتيكم.   ۲. س: الرؤوس و سكرت به.

فالشادّ حَيزومة لإنجاح طلبتكم و الأمر على هذا المَساق يعدّ مِن حزب مَن يدّعى مساحة السماء بذرعه و المتشمّر ذيله للسماح بسدّ مَسغبتكم و الزمان على هذا السياق يلحق فى الحكم بمن يبتغي[1] البروز إلى قتال القضاء برمحه و درعه؛ و مهما استعفيت أبيتم إلّا المراجعة و أبيت إلّا المدافعة؛ فالآن لُذتُ بـربّي و ربّكـم معتصماً بحبل تأييده و تسديده و تذكّرت قول الشاعر:

لئن كان هذا الدمع يجرى صبابةً [١١] عـلىٰ غـير ليـلى فـهو دمـعٌ مُـضيَّع

و أسعفتكم على مؤمّلكم حسب ما اقتضاه ذوقي من الفطنة و وسعة قسطي من الحكمة بهذا الصراط المستقيم الناطق بكلماتٍ إلهاميةٍ من لدن حكيم عليم ﴿تَعِيهٰا أُذُنٌ واعِية﴾ [١٢] فيا قوم ﴿هٰاؤمُ اقْرَؤُا كِتٰابِيَه﴾ [١٣] فإنّ فيه من الجواهر ما بأبأته البحار بدُررها و فدته الأفلاك بدَراريها عسىٰ أن يصبح به بحر المـرام بسَـجَسه عَذباً فراتاً بعد ما كان مِلحاً أُجاجاً و يوضح به طور الكلام بقَبَسه إلى طور المقام طرقاً فُجاجاً؛ فقد أوردتُ فيه طريقة الفلسفة اليونانية على مشرب متفلسفتها[2] و فلاسفتها و أوضحتُ مسلك الملّة الإسلامية من الحكمة اليمانية عـلى اخـتلاف أذواق الفِرَق من محقّيها و مبطليها[3] حتّى أشاعرتها و معتزلتها بطبقات بسط الكلام من الردّ و الإحكام و النقض و الإبرام. ثمّ تشييد ما هو الركن الوثيق لديّ و تحقيق ما هو الطريق الأنيق إليّ على ما ورثته من الأقدمين التقطتُ من عـباراتـهم أو استفدتُ من إشاراتهم و ما لم‌يورّثه أحدٌ أحداً ألهمت و تحدّست به أو أسـهرت العين و كردت [١٤] النفس له من تعيين للمبهمات و تبيين للمهيّمات [١٥] على تدقيقٍ لم‌أُزاحم عليه و تحقيقٍ لم‌أسبق إليه أجرى به قلمي و الأمر أوضح من نارٍ على عَلَمٍ مُضِيفاً إلى ذلك كلّه ما ناسبه من المقدّمات أو زامله [١٦] من المتمّمات

---

١. ن: تبغي.

٢. ش، ن: متفلسفها.

٣. ش: مبطلتها.

﴿وَ السَّمٰاءِ ذٰاتِ الرَّجْعِ وَ الأَرْض ذٰاتِ الصَّدْعِ [١٧] إِنَّـهُ لَـقُولٌ فَـصْلٌ وَ مٰـا هُـوَ بِالْهَزْلِ﴾ [١٨].

و لمّا استوىٰ أمر المرام[1] و استقام مقام الكلام خدمت به أعلىٰ سدّة مَـن هـو للعدل مزاج و للدهر ابتهاج و بعهده بين الأضداد تمزيج و بين الأرواح و الأجساد تزويج؛ لا الإمكان لنظيره في السلطنة على احتذاءٍ و لا الممـلك عـنه بـغيره إلى الخلافة في اجتزاءٍ؛ حارس بيضة الملك و الدين، حامي حوزة الحقّ [١٩] و اليقين، مُشبِع جياع السيوف و السهام من مُهَج الأعادي، مُطعِم طمّاح [٢٠] الأمل بالإنعام من نوال الأيادي؛ جماهير الخلق من حَزمه و حمايته في مهد الأمن و الأمان و كنف العدل و الإحسان، الحائز للسـعادتين الديـنية و الدنـيوية، الجـامع بـين[2] السيادتَين النَسَبيّة و السببيّة، سـلطان سـلاطين الآفـاق كـجدّه و أبـيه، خـاقان الخواقين على الإطلاق كعمّه و أخيه، المؤيَّد من السماء على سهم قويّ، المظفّر على الأعداء بتأييد سماوي، أبي المظفّر السلطان شاه عبّاس بهادر خان الصفوي الموسوي الحسيني؛ لا زال أطناب الخلود مربوطة منوطة بأوتاد ملكه و أعـناق الجنود خاشعة خاضعة لأطواق حكمه و لا برح مذهب العترة الطاهرة من الدين المبين مكنوفاً بحِمىٰ حمايته و الطائفة الفائزة الإمامية من أهل اليـقين مـحفوفةً بالرفاعية[3] بمحروسة عنايته ملحوظة على الكلاة بعين حراسته؛ مَن قـال آمـين أبقى اللّه مهجته؛ فإنّ هذا دعاء[4] يشمل البشر[5]؛ فإن بلغ بتلك الحضرة نصاب القبول فهو منتهىٰ مآرب المأمول.

نقصِ دُر باشد ار بها كُـنَمش   هم به انصافِ شَه رها كُنَمش

و اللّه أسئل[6] أن يعصمني من سَقَطات الفكر و هَفَوات الوهم؛ و يرشدني طريقاً

---

١. ن: المقام. ٢. س: ـ بين. ٣. ش: بالرفاعه.
۴. ن: ـ دعاء. ۵. س، ش: البشرا. ۶. ن: + العصمه.

إلى رفض البدن و لذّاته لذّات الزور و نفض الحواسّ و آلالتها آلات القبور و يهب لقلبي راحلة من صحيح النظر؛ فيسهل بها مسيري ما بين تهامة العلم و فلسطين الحكمة؛ و لخلدي جناحاً من العقل و وشاحاً من النور للطيران الروعي و اللمعان السطوعي؛ فيتيسّرلي أن أطير إلى فضاء عالم القدس و جوار صُقع الربوبية؛ و أن يجعل مَبلغي من العلمِ الكمال، و نصابي من العملِ الإخلاص و قسطي من الحكمةِ الفلاح، و سهمي من السعادةِ عظماها، و نصيبي من البهجةِ قصواها، و جهتي من العقلِ الانجذاب إلى سعة عالمه و وميض جنابه، و خاتمة أمري المصير إلى الإعراض بجُمّة الهمّة عن صَوب الخلق و الإقبال بكلّية القلب على وِجهة الحقّ إنّه لايجبّه بالردّ السائلين و لا يقطع بالخيبة أمل الآملين.

وها أنا أتأهّب لعرض بضاعتي المزجاة في عُرْضٍ من البيان يودع في مساقاتٍ تسبقها وصيّة و تلحقها تختمة مبتهلاً إلى اللّه لنيل الرشاد؛ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرصَادِ﴾ [٢١] فلْيُصخ الهَلُوع في تحقيق الحقّ لما يُتلىٰ عليه و ليُصْغِ المولَع بتصديق الصدق لما يُلقىٰ إليه.

عهد و وصيّة

إنّ أقوىٰ ما تتّخذه مَطيّة في سفرك إلى العالم العقلي و رجوعك إلى مبدأ الوجود و معاده هو بارقة العلم، كما ورد به شريف التنزيل و نطق به مبلّغه الكريم النبيل ﷺ و لقد قيل: «لو صوّر العقل لأظلمت عنده الشمس و لو صوّر الجهل لأضائت عنده الظلمة.»

و قال معلّم صناعة الفلسفة أرسطوطاليس: «النفس ليست في البدن، بل البدن في النفس؛ لأنّها أوسع منه و مَن أراد أن ينظر إلى صورة نفسه المجرّدة فليجعل من

الحكمة مرآة.» [٢٢]

و ذكر الشيخ الرئيس أبوعلي بن سينا في رسالة المعراج على لغة الفُرس ما ترجمته: «إنّ أشرف الناس و أعزّ الأنبياء و خاتم الرسلﷺ قال لمركز دائرة[١] الحكمة و فلك الحقيقة و خزانة العقل أميرالمؤمنين عليّ بن أبي‌طالبعليه السلام الذي كان بين الصحابة الذين كانوا هم أشرف قبائل العالم كالمعقول بين المحسوس: «إذا تقرَّب الناس إلى خالقهم بأنواع البرّ تقرَّبْ إليه بأنواع العقل تسبقهم» [٢٣] و مثل هذا الخطاب لايصحّ و لايليق إلّا أن تكون المخاطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد؛ مثله[٢]: «يا عليّ! إذا عنّى الناسُ أنفسَهم في تكثير العبادات و الخيرات فأنت عنِّ نفسَك في إدراك المعقول حتّى تسبقهم كلّهم» [٢٤] فلا جرم لمّا صار عليّعليه السلام ببصر البصيرة العقلية مدرِكاً للأسرار نال الحقائق كلّها و لذلك قال: «لو كُشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً» [٢٥] لا حشمة و لا جاه للإنسان أعظم من إدراك المعقول الجنّة المزيّنة المحلّاة بأنواع حليّها و نعيمها و زنجبيلها و سلسلبيها إدراك المعقولات و دركات جهنّم بأغلالها و سلاسلها و حميمها و زقّومها متابعة الأشغال الجسمانية و معانقة القوى الداثرة الحسّانية.»

و قال فيها أيضاً: «فكّ رقبة النفس عن أسر الوهم بالعلم أهون منه بالعمل و رفع غلّ الوهم عن الإنسان يتيسّر بالعلم أسرع ممّا يتيسّر بالعمل؛ لأنّ العمل ممّا تقبل الحركة و قابل الحركة لايكون معاده و مرجعه إلّا إلى المحسوسات؛ و أمّا العلم فإنّه قوّة الروح و لايسير إلّا إلى المعقول، كما قال سيّد الممكناتﷺ: «قليل العلم خير من كثير العمل» [٢٦] و قال: «نيّة المؤمن خير من عمله» [٢٧] و قال أميرالمؤمنين[٣] عليّ بن أبي‌طالبعليه السلام: «قيمة كلّ إمرء ما يُحسنه» [٢٨] يعنى قدر

---

١. س، ش، ن: ـ دايرة. ٢. ن: + يعنى. ٣. س: ـ أميرالمؤمنين.

الإنسان في العلم.» [٢٩] انتهت عبارته مترجمةً.

إيقاظٌ عقليٌّ

معانقة حبيب العلم و مشاهدة نور الحقّ عنك بمراحل[١] لا تتناهي و أنت من داثر بدنك في قرية الهيولىٰ الظالم أهلها. أذكر اللّه و تذكر قول سيّدنا و نبيّنا و هادينا ـ عليه و آله الصلوة و السلام: ـ «أعدىٰ عُداك [٣٠] نفسك التى بين جنبيك» [٣١] و أهمِل جهة الجسم و اهتدِ.

قال أرسطوطاليس في كتاب[٢] أثولوجيا ـ أي معرفة الربوبية ـ: «إنّي ربّما خلوت بنفسي و خلعتُ بدني جانباً و صرتُ كأنّي جوهر مجرّد بلا بدن؛ فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من ساير الأشياء؛ فأرىٰ في ذاتي من الحُسن و البهاء ما أبقى له متعجّباً باهتاً[٣]؛ فأعلم أنّي جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل البهيّ[٤] ذو حيوة فعّالة؛ فلمّا أيقنتُ بذلك رقيتُ بذهني من ذلك العالم إلى العلّة الإلهية[٥]؛ فصرتُ كأنّي موضوع فيها متعلّق بها؛ فأكون فوق العالم العقلي كلّه؛ فأرىٰ كأنّي واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي؛ فأرىٰ هناك من النور و البهاء ما لا تقدر الألسن على صفته و لا تعيه الأسماع؛ فإذا استغرقني ذلك النور و البهاء و لم أقوَ على احتماله هبطتُ من العقل إلى الفكر و الرويّة؛ فإذا صرتُ في عالم الفكر حجبت الفكرة عنّي ذلك النورَ و البهاءَ؛ فأبقىٰ متعجّباً أنّي كيف انحدرتُ من ذلك الموضع الشامخ الإلهي و صرتُ في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها و الرجوع إلى ذاتها و الترقّي إلى العالم العقلي ثمّ إلى العالم الإلهي حتّى صرتُ في

١. ش: بمراتب.
٢. ن: كتابه.
٣. س، ن: بهتاً؛ هامش «س» و «ن»: باهتاً.
٤. أثولوجيا: الإلهي.
٥. أثولوجيا: العالم الإلهي.

موضع البهاء والنور الذي هو علّة كلّ نور و بهاء؛ و من العجب أنّي كيف رأيتُ نفسي ممتلية نوراً و هي في البدن كهيئتها و هي غير خارجة منه! [۳۲]» [۳۳] انتهیٰ كلامه.

و اعلم أنّ العلم[۱] الإلهي لصعوبته لكونه علماً بماوراء المحسوسات و المتوهّمات المألوفة للطبايع الإنسيّة و محتاجاً إلى برهان صحيح و كشف صريح؛ و لايخلو شيء منها عن موانع و شُبَه يعسر على أكثر الخلق التخلّص عنها إلّا مَن أيدّ بروحٍ قدسيةٍ تريه الأشياء كما هي يختصّ من بين العلوم بمزيد احتياجٍ إلى تجريد للعقل و تصفية للفكر و تلطيف للسرّ؛ و لذلك قال سقراط: «لا يعلم العلم الإلهي إلّا كلّ ذكيّ صبور؛ لأنّه لاتجتمع الصفتان إلّا على الندرة؛ إذ الذكاء يكون من ميل مزاج الدِماغ إلى الحرارة و الصبر يكون من ميله إلى البرودة؛ و[۲] قلّما يتّفق الاعتدال الذي يستويان فيه و يقوّمان به.»

و قال أرسطو: «من أراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة أُخرىٰ» و كأنّه أراد بها[۳] الإلهية؛ فإن اشتهيت أن تسقي في صدر الوصال بكأس الكمال من رحيقٍ مختومٍ ختامه مسك فارفض الجسم و مُت بالإرادة تُحيى[۴] بالطبيعة.

و بالجملة: رفض البدن الذي هو سجن النور الإسفهبد و محتد ظلمة الطبيعة و أُفق غسق الهيولىٰ و مَهوى[۵] كدورة المزاج و موطن الموت الأبدي و معدن النقص السرمدي و زاوية مَوَتان الأرواح و هاوية خسران الأرباح و استحقار ملاذّة الخسيسة الحسّية الجسمانية الهيولانية، إكسير البهجة و السعادة و كبريت نور الحياة السرمدية و رأس مال تجارة الكمال و سراج حظيرة البهاء و الجمال و ترياق سمّ الموت و مغناطيس[۶] قربُ نور الأنوار، جلّت سرادقات عظمته عن اصطكاك أيدي العقول و الأفكار مع أنّ ذلك ليس غاية الحركة في سفر النفس

---

۱. س: العالم. ۲. س: ـ و. ۳. ش: به.
۴. هامش «س»: تَحْيَ. ۵. ن: مَهتویٰ. ۶. ش: مقناطيس.

للاستكمال و لا منتهى المنازل الذي فيه قرار العقل و سكون النفس و اطمينان القلب و راحة البال، بل إنّما وقع في وسط الطريق وهويّته بالنسبة إلى الغاية؛ و المَقرّ المستقرّ هو الغيبوبة عن النفس و ملاحظة جناب القدس و ترك الالتفات إلى ما تنزّه عن الاشتغال به و مهاجرة التبجّح [٣۴] بزينة الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحقّ؛ فإنّ ذلك أيضاً غرور و خيال و بُعدٌ و وبال.

فإذا وصل العارف إلى هذا المقام و «ليس وراء عَبّادان قرية» [٣۵] رأىٰ[١] كلّ وجوبٍ مستغرقاً في الوجوب بالذات و كلّ وجودٍ في الوجود بالذات و كلّ علمٍ في العلم بالذات و كلّ قدرةٍ في القدرة بالذات و كلّ إرادةٍ و اختيارٍ في الإرادة و الاختيار بالذات و كلّ حياةٍ في الحياة بالذات؛ فيصبح[٢] كلّ وجود و كلّ كمال وجود صادراً عن واجب الوجود بالذات فائضاً من لدنه ـ تعالى ـ بل مستهلكاً في حضرته بحيث لايستحقّ غيرُه إسمَ الوجود؛ فيصير الحقّ ـ تعالى ـ للعارف بصره الذي به يبصر و سمعه الذي به يسمع [٣۶] و يتمّ هناك التخلّق بأخلاق اللّه بالحقيقة.

و يعجبني في التعبير عن هذه المراتب قولُ الشيخ أبىنصر الفارابي: «إنّ لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن؛ فاجهد أن تتجرّد؛ فحينئذٍ تلحق؛ فلاتسأل عمّا تباشره؛ فإن ألمتَ فويل لك و إن سلمتَ فطوبىٰ لك و أنت في بدنك كأنّك لستَ في بدنك و كأنّك ترىٰ من صُقع الملكوت ما لا عين رأت و لا أُذن سمعت و لا خطر على قلب بشر؛ [٣٧] فاتّخذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن تأتيه فرداً.» [٣٨]

و قوله: «إذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب و مذاقك من ذلك الفرات كنتَ في طيب ثمّ تُدْهَشْ. انْفُذْ إلى الأحدية تُدْهَشْ إلى الأبدية.» [٣٩]

و صاحب الإشارات جمع مقامات العارفين في هذه العبارة: «العرفان مبتدأ من تفريق [۴٠] و نفض و ترك و رفض مُمْعِن في جمعٍ هو جمعُ صفاتِ الحقّ للذات

---

١. س: رآى.
٢. ن: + هناك.

المريدة للصدق؛ منتهٍ إلى الواحد الحقّ تعالى ثمّ وقوف[1].» [۴۱] فهذه درجات التزكية؛ و أمّا درجات التحلية فجمعها بقوله: «من آثر العرفان [۴۲] للعرفان فقد قال بالثاني؛ و من وجد العرفان كأنّه لايجده، بل يجد[2] المعروف به فقد خاض لُجّة الوصول؛ و هنالك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار؛ فإنّها لا يُفهِمُها الحديث و لا تشرحها العبارة و لا يكشف المقال عنها غير الخيال؛ و من أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر» [۴۳] انتهىٰ؛ فليتبصّر.

ثمّ معاشر الإخوان! إنّ لي عندكم عهداً و عليكم ميثاقاً أشهد اللّه به علَيّ و عليكم و كفىٰ به شهيداً و كفىٰ به وكيلاً أن لاتبيحوا النظر في مطالب كتابي هذا للجَهَلة أو المتفلسفة الذين لايوثق لهم بنقاء السرّ و سلامة الذوق و علوّ الهمّة و توقّد الفطرة و استقامة الفطنة و لا للهَمَج الرَّعَاع [۴۴] مِن الذين انصرفت هِمَم نفوسهم عن صَوب سلوك الطريقة العقلية و دخول المدينة الروحانية و تطواف كعبة الملكوت مع الملأ الأعلىٰ و استقبال شطر مسجد حرام الكمال و هو الوِجهة الكبرىٰ إلى تدبير مُدُن الأبدان المُظلِمة الفاسدة المستحيلة الهالكة و اقتناء شهواتها و تحصيل آمالها و لذّاتها و تسليط الناسوت على اللاهوت و تصيير النفوس أُسارى الأجساد و عبيدها و جعل الأجساد آكلةً للنفوس و حبل الاسر في جيدها لا مخفّفة عنها أوزار الطبيعة و لا مُذهِبةً ظُلَمها بأنوار الشريعة لا هم بمعزلٍ عن تقيّة الموت و لا بمعزلٍ عن محبّة الباطل، لا نفوسهم صفّاحة للأحقاد و لا قلوبهم نسّائة للأكياد؛ فاهجروهم و اصبروا صبراً جميلاً [۴۵] و لا تعدّوا الضانّ عليهم بخيلاً؛ فكلٌّ ميسّر لما خلق له و إلى اللّه مرجعهم جميعاً.

---

۱. ن: ـ ثمّ وقوف.

۲. ش: ـ يجد.

المساق الأوّل

في تقدمة ما أُريد تقديمه وفيه نُزَعٌ [٤٦]

النَزعَة [٤٧] الأولى

في أوعية الوجود وأحوال الموجود

بحسبها وما يلتصق بذلك

فصل

يبتدأ منه تأخاذ النظر في الامتداد الزماني و ما ينط به

تقرير

الزمان و إن أنكر المتكلّمون وجودَه، [۴۸] فالذي يشبه أن يكون ظاهر الإنّية و إن كان خفيّ المهيّة على وفق ما ذهب إليه المحقّقون من الحكـماء مـمتدّاً امـتدادَ الكمّيات المتّصلة به تتكمّم الحركة. [۴۹]

تنبيهٌ تحصيليٌّ [۵۰]

أ ليس بعض الحوادث بوجوده أو عدمه يسبق[۱] بعضاً بحيث يمكن للعقل بمعونة الوهم أن يتصوّر مرورَ أمرٍ ممتدٍّ بهما؛ فيختصّ كلّ منهما بجزءٍ معيّنٍ منه ينطبق هو عليه؛ فهذا نحو من القبلية و البعدية. [۵۱]

---

۱. ن: يسبق بوجوده أو عدمه.

و ما أسهل لك بسليم ذوقك أن تحكم على الوجود و العدم من حيث هما وجود و عدم أو من حيث الإضافة إلى أشخاص معيّنة من المهيّات ليست بينها علاقة التقدّم و التأخّر من حيث هي تلك الأشخاص بامتناع عروض تلك القبلية و البعدية لهما بالذات؛ فالمعروض بالذات هو ما نسمّيه الزمان.

و أنت إذا فتّشتَ وجدتَ المنكرين في الاعتراف من حيث هم لا يشعرون؛ فإنّ جمهورهم يقسّمونه إلى أجزاء يعبّرون عنها بالقرون و السنين و الشهور و الأيّام و الساعات لا على أنّه مجرّد اعتبارٍ من عقولهم أو اختراعٍ من أوهامهم. [۵۲]

تحكيم

كأنّك ببصيرة العقل لو اتّخذتَها مقياساً تجد ما سلكناه أوثق من طريقتهم أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل قبليةً يمتنع بها للقبل و البعد أن يكونا معاً في الوجود [۵۳] لا كقبلية الواحد على الإثنين و أمثالها من التي لا تمنع ذلك؛ ففيه تجدّدُ بعديةٍ بعد قبلية باطلة و ليست هي نفس العدم؛ فقد يكون العدم [۵۴] بعد و لا ذات الفاعل فقد يكون قبل و مع و بعد.

فإذن هناك شيء آخر لا يزال يتجدّد و يتصرّم على الاتّصال؛ فسيقرع سمعك أنّ القبلية التي تحجز القبلَ و البعدَ عن أن يكونا معاً في[1] حصول الوجود أعمّ و أوسع مِن التي تعرض الزمان بالذات و تتّصف[2] بها الزمانيات؛ فنحو منها تكون باعتبار الزمان و نحو آخر منها يتقدّس عن الوقوع في أُفق الزمانيات و إنّما يكون بحسب الدهر أو السرمد.

---

۱. س: ـ في.

۲. س: توصف.

تسديدُ [٥٥]

القبلية و البعدية و إن كانتا إضافيتين لاتوجدان إلّا في العقول؛ فإنّ ثبوتهما في العقل لشيءٍ بحسب الأعيان يُفضي إلى وجود معروضهما بالذات و هو الزمان مع ذلك الشيء؛ و كونهما إضافيتين يجب أن يوجدا معاً لايوجب فساد ظنّهم أنّه متّصل [٥٦] غير قارّ الذات؛ إذ الإضافتان العقليتان يجب أن يوجد معروضاهما معاً في العقل لا في الأعيان؛ و عدم الحادث يتّصف بالقبلية باعتبار مقارنة معروضها؛ إذ العدم المقيّد بشيءٍ مّا يعقل و يلحق به الاعتبارات الوجودية العقلية.

إفصاح [٥٧]

هذا المعروض بالذات و هو المسمّى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة متّصلة بذاتها تنفرض فيها قبليات و بعديات متصرّمة و متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة و الحركة متّصلة اتّصالهما تضاهي المقادير في امتناع التألّف من غير المنقسمات؛ فهو مقدار الحركة التي هي التقضّي و التجدّد و ليس له مهيّة غير اتّصال الانقضاء و التجدّد، كما أنّ الكمّ المتّصل مقدار الجسم و لا حقيقة له سِوىٰ امتداد الجسم؛ فذلك الاتّصال امتداد لايتجزّى إلّا في الوهم؛ فليس له أجزاء بالفعل و لا فيه قبلية و بعدية قبل التجزية.

ثمّ العقل بمعونة الوهم ربّما يحلّله إلى أجزاء يخرجها له من القوّة إلى الفعل؛ فتلك هي[١] القبليات و البعديات؛ أعني بذلك أنّ تلك النحو من القبلية لاتزيد على حقيقة الزمان، بل[٢] ما به القبلية و البعدية هو نفس أجزاء الزمان سواء كان القبل و

---

١. س، ن: ـ هي.	٢. س: + انّ.

البعد هي أو غيرها؛ فكلّ جزء من أجزاء الزمان هو نفس القبل و القبلية باعتبارين و كذلك ما به المعيّة في ما تجري فيه المعيّة الزمانية؛ فإنّه أيضاً هو بعينه جزء من أجزاء الزمان.

فإذن التقدّم و التأخّر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء فيصيّرانها متقدّماً و متأخّراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر التقدّم و التأخّر للأجزاء المفروضة فيه لعدم الاستقرار، بل هما جزئان منه أو حدّان [٥٨] مفروضان فيه؛ و هذا تحصيل معنى عروضهما [٥٩] له بالذات؛ و أمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها ذلك ـ كالحركة و غيرها ـ فإنّما يصحّ حملُ المتقدّم و المتأخّر عليه بتصوّر عروضهما له؛ فانفصال ما هو المعروض بذاته عن الذي بغيره قد استوىٰ إذن أمرُه. [٦٠]

قال الشيخ أبوعليّ في طبيعيات الشفاء في الفصل المعقود للمختار من المذاهب بعد قسطٍ من البيان: «فبيّن أنّ هذا المقدار هو بعينه الشيء الذي هو لذاته يقبل إضافة قبل و بعد، بل هو في نفسه منقسم إلى قبل و بعد. لستُ أعني بهذا أنّ الزمان يكون قبل لا بالإضافة، بل أعني أنّ الزمان[١] لذاته تلزمه هذه الإضافة و تلزم ساير الأشياء بسبب الزمان؛ فإنّ الشيء إذا قيل له قبل و كان ذلك الشيء غير الزمان و كان مثل الحركة و الإنسان و غير ذلك كان معناه أنّه موجود مع شيء هو بحالٍ تلك الحال يلزمها إذا قيست إلى حال الآخر إن كان الشيء بها قبل لذاته؛ أي يكون هذا اللزوم له لذاته؛ فالمتقدّم تقدّمه أنّه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً و هو موجود؛ فهو متقدّم عليه إذا اعتبر عدمه و هو معه إذا اعتبر وجوده فقط و في حال ما هو معه؛ فليس متقدّماً عليه و ذاته حاصلة في الحال[٢] و ليس حال ما هو[٣]

١. ش: ـ يكون قبل... الزمان. ٢. الشفاء: حاصل في الحالين. ٣. س، ن: هي؛ ش: + له.

متقدّم هو حال ما هو مع. فقد يبطل منه لامحالة أمر كان له من التقدّم عند ما هو مع؛ فالتقدّم و القبلية معني [1] لهذا الذات ليس لذاته و لا ثابتاً مع ثبات ذاته و ذلك المعنى مستحيل فيه أن يبقي مع الحالة الأُخرىٰ استحالةً لذاته و مستحيل فيه أن يصير مع.

و أمّا الشيء الذي له هذا المعنى و الأمر فلايستحيل ذلك فيه؛ فإنّه تارةً يوجد و هو قبل و تارةً يوجد و هو مع و تارةً يوجد و هو بعد و هو [2] واحد بعينه؛ و أمّا نفس الشيء الذي هو قبل و بعد لذاته فإن [3] كان بالقياس فلايجوز أن يبقي هو بعينه فيكون بعداً بعد ما كان قبلاً؛ فإنّه ما جاء المعنى الذي به الشيء بعد إلّا بطل ما هو به قبل و الشيء [4] ذو هذا هو باقٍ مع بطلان الأمر القبل» [٦١] انتهىٰ ما رمنا نقله لتقرير غامض المعنى و إن كانت هذه السياقة من الإطناب وراء طور الكتاب.

تبيان [٦٢]

ربّما يتوافق [٦٣] المتحرّكان في ابتداء الحركة و انتهائها و يختلف مقطوع المسافة قلّةً و كثرةً إمّا لاختلاف السرعة و البطؤ [٦٤] أو لتفاوت عدد السكونات المتخلّلة كما يراه قوم أو في أحد الأمرين فقط و يتساوي مقطوعاهما من المسافة لذلك أيضاً أو فيهما و في حدّ السرعة و البطؤ جميعاً؛ فتتساوي المقطوعتان حينئذٍ و أيّاً مّا كان يكون من مبتدأ الحركة إلى منتهاها إمكان [٦٥] قطع المسافة بعينها بالحركة المعيّنة السرعة و البطؤ أو المعيّنة التركيب مع السكون و إمكان قطع ما هي أطول

---

١. ن: ـ معنى. ٢. س: ـ و هو. ٣. س: و إن.
٤. س: + ذو المعنى الذي به الشيء.

أو أقصر بالأسرع و الأقلّ مخالطة سكونات أو الأبطأ و الأكثر مخالطة السكونات؛ فبين المبتدأ و المنتهىٰ إمكان محدود بالقياس إلى الحركة و إلى السرعة؛ [۶۶] و إذا نصّفت المسافة و السرعة بعينها و البطؤ[١] بعينه حصل إمكانان [۶۷] متساويان كلّ منهما نصف الإمكان المفروض أوّلاً؛ فذلك الإمكان [۶۸] منقسم و كلّ منقسم فمقدار أو ذو مقدار. فقد صحّ أنّه لايعرى عن مقدارٍ مّا فهو إمّا مقدار المسافة فتعود المتساويات مسافةً [۶۹] متساويات فيه و ليس كذلك أو مقدار المتحرّك [٧٠] فيكون الأعظم أعظم فيه [٧١] و هو منتفٍ؛ و من المعلوم أنّ الحركة ليست نفسها ذات هذا المقدار نفسه و لا السرعة و البطؤ؛ و[٢] ذلك إذ الحركات تتّفق في أنّها حركة و في السرعة و البطؤ و تختلف في هذا المقدار و ربّما تختلف في السرعة و تتّفق فيه[٣]؛ و لايجوز أن يكون قائماً بنفسه؛ كيف و هو منقضٍ فاسد مع مقدّره؛ فهو إذن متعلّق بموضوعٍ و[۴] ليس مادّة المتحرّك بلا واسطة و إلّا لتصير به أصغر و أعظم؛ [٧٢] فهو فيه بواسطة هيئة و لاتكون قارّة كالبياض و السواد؛ فيكون بتمام مقدارها يحصّل في المادّة مقداراً ثابتاً قارّاً و المادّة تزيد بزيادته و تنقص بنقصانه؛ و ليس كذلك.

فبقي أن يكون مقدار هيئة غير قارّة و هي الحركة؛ و لذلك لايتصوّر الزمان إلّا مع الحركة؛ و متىٰ لم‌يحسّ بحركةٍ لم‌يحسّ بزمانٍ، كما وقع لأصحاب الكهف و لقومٍ من المتألّهين قبلهم على ما حكى المعلّم الأوّل.

فإذن الزمان هو لذاته[۵] مقدّر للتغيّر و مقدار لما هو في ذاته، ذو تقدّم و تأخّر، لايوجد المتقدّم منها مع المتأخّر؛ فلايكون هو قبل و بعد لأجل شيء آخر و إلّا

---

١. س: البطؤ بعينها بعينه. ٢. ش، ن: ـ و. ٣. س: + الحركة.
۴. س: ـ و. ۵. ش: + كم.

لكان ذلك الشيء أو شيء آخر ينتهى إليه التدريج آخر الأمر هو لذاته قبل و بعد؛ و أمّا ساير الأشياء فإنّما يكون فيها قبل و بعد بمعنى أنّ القبل منها فائت أو البعد غير موجود مع القبل لا لذواتها، بل لمقارنتها في الوجود[1] لقسم من أقسام هـذا المقدار؛ فما طابق منها جزئاً هو قبل قيل له قبل و ما طابق جزئاً هو بعد قيل له بعد؛ و هذه الأشياء هي ذوات التغيّر؛ إذ لا فائت و لا لاحق حيث لا تغيّر و كيف يكون قبل و بعد إذا لم يحدث أمرٌ فأمرٌ و لم يكن اختلاف و تغيّر؟!

فالزمان مادّي موجود في المادّة بتوسّط الحركة [٧٣] و لا يوجد[2] إلّا بوجود تجدّدٍ حالٍ مع استمرار ذلك التجدّد؛ فهو كمّ متّصل ليس بذي وضعٍ.

إشارة [٧٤]

أما تحقّق عندك أنّ للحركة كمّية [٧٥] من جهة مقدار المسافة فتزيد و تنقص بزيادتها و نقصانها [٧۶] و كذلك [٧٧] من جهة الزمان و أنّ لها عدداً من حيث انقسامها إلى أجزاء متقدّمة و أُخر متأخّرة حسب انقسام المسافة إليهما إلّا أنّ الأجزاء المتقدّمة للمسافة تجتمع في الوجود مع المتأخّرة منها بخلاف ما بإزائهما من متقدّمة الحركة و متأخّرتها؛ فإنّهما لا توجدان معاً؟!

و كذلك من جهة الزمان إذا انقسم إلى أجزاء متقدّمة و متأخّرة و لكن ذلك إنّما يكون من جهة المسافة [٧٨]؛ فالتقدّم و التأخّر من جهة ما هما للحركة معدودان بها؛ فإنّها بأجزائها تعدّ المتقدّم و المتأخّر؛ [٧٩] فالحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم و تأخّر و مقدار بإزاء مقدار المسافة.

فما أيسر لك أن تعتبر الزمان كمّية الحركة و مقدارها مادامت على اتّصالها و

---

١. ش: لمقارنتها للوجود. ٢. س: لاتوجد.

عددها إذا انفصلت إلى متقدّم و متأخّر لا بالزمان، بل من جهة ما يتبع انقسام المسافة على ما هو المسلوك في الشفاء؛ [۸۰] فلاتقع[۱] في التحديد الدوري؛ و أمّا مسلك الإشارات و هو أن تعتبره كمّية و عدداً لها لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لايجتمعان فربّما يفضي [۸۱] بك إلى الوقوع في الدور إلّا أن تمتطى[۲] تسامحاً[۳]. [۸۲]

سياقة

الزمان كمّ متّصل [۸۳] بالذات و بالعرض أيضاً و منفصل بالعرض.

أمّا الأوّل: فلأنّه في نفسه مقدار الحركة.

و أمّا الثاني: فلأنّه يقدّر بالمقايسة إلى مسافةٍ مّا[۴]؛ فيقال: «زمانُ حركة فرسخ» فيقدّر الزمان بالفرسخ و هو مقدار خارج عنه؛ فقد يكون الشيء في مقولة ثمّ يعرض له شيء من تلك المقولة كالكيفية تعرض لها الكيفية و الإضافة تعرض لها الإضافة.

و أمّا الثالث: فلِما يعرض له من الانفصال إلى الساعات و الأيّام و غير ذلك؛ و إنّما يعرض له ذلك بسبب التقدّم و التأخّر.

تلويحٌ استفاديٌّ [۸۴]

أليست الحركة [۸۵] في ذاتها حقيقة هي كمالٌ مّا بالقوّة أو خروج من قوّة إلى فعل؛ و ليس في طبيعة هذا المعنى أنّ هناك بُعداً مّا بين المبتدأ و المنتهىٰ متّصلاً قابلاً

---

۱. س: فلايقع. ۲. ش: يمتطى. ۳. هامش «س»: تسامحات.
۴. ن: ـ ما.

للقسمة الوهمية [۸۶] بل إنّما يعلم ذلك بنوعٍ من النظر يحقّق أنّ هذا المعنى إنّما يوازي المقدار المتّصل لا غير؛ فلا يدخل في مهيّتها اتّصالٌ أو تقدّرٌ، بل إنّما يعرضها ذلك من جهة المسافة و اتّصال[۱] المسافة تصير علّة لوجود تقدّمٍ و تأخّرٍ فيها و هي بهما يقتضي وجودَ عددٍ لها هو الزمان؛ [۸۷] فهي متّصلة من جهتين. فعلّة اتّصال الزمان اتّصال[۲] المسافة بتوسّط اتّصال الحركة بها. [۸۸]

لستُ أعني بذلك أنّه علّة لصيرورة الزمان متّصلاً. كيف و هو متّصل بذاته لا بعلّةٍ و لا بأمرٍ عارضٍ، بل علّيته لوجود ذات الزمان المتّصل، كما أنّ سبب الحرارة علّة لوجود الحرارة التي هي كيفية بذاتها لا لكون الحرارة كيفية؛ فالاتّصال المسافي يقتضي وجودَ المتقدّم و المتأخّر في الحركة على الاتّصال؛ و عدد المتقدّم و المتأخّر يكون بمقدار الحركة و الحركة تعدّ الزمان على أنّها تقتضي وجودَ عدد الزمان مِن المتقدّم و المتأخّر؛[۳] و الزمان يعدّ الحركة على أنّه نفسه عدد لها، كما أنّ وجود المعروض للعدد علّة لوجود العدد العارض. ثمّ هو يعدّ المعروض على أنّه عدد له؛ و اعتبِر الأمر في وجود الناس بالنسبة إلى عددهم و هو مثلاً عشرة؛ فلوجودهم وجدت العشرية و هي جعلتهم ذوي عددٍ؛ فإذا عدّتهم نفسٌ لم يقع المعدود طبيعة الإنسان، بل العشرية التي حصّلها افتراق الطبيعة و إن كانت هي صحّحت لها المعروضية للعدد؛ فكما أنّ النفس بالإنسان تعدّ العشرية فكذلك بالحركة تعدّ الزمان بالمعنى المذكور على الجهة المستقصاة تلخيصاً و ترصيصاً.

---

۱. س: اتصاله. ۲. س: اتصاله.
۳. ن: ـ يكون بمقدار الحركة... المتأخّر.

مصباح

كأنّك إذن متحدّس أنّ الزمان لكونه بذاته مقداراً يكون استعداد الموهوم[1] من القسمة فيه له بذاته و لا كذلك الحركة؛ و أمّا تعيّن الامتداد بالفعل فإنّما يعرض له بسبب الحركة؛ فإذن الحركة علّة لوجود الزمان كالجسم[2] لوجود المقدار؛ و الزمان علّة لكون الحركة غير متناهية المقدار أو متناهية؛ و المحرّك علّة لوجود الحركة؛ فهو علّة أولىٰ لوجود الزمان و علّة أيضاً لثبات الحركة المستتبع لازدياد كمّيتها ـ أعني الزمان ـ و لا علّة لكون الزمان مستعدّاً لأن يمتدّ إلى نهاية معيّنة أو لا إلى نهاية أصلاً؛ فإنّ ذلك له لذاته كما كان قبول الانقسام له كذلك لكن وجود هذا المعنى ـ أعني الامتداد إلى نهاية أو لا نهاية بالفعل ـ إنّما يكون له بسبب المحرّك و بتوسّط الحركة، كما أنّ وجود الانقسام له بالفعل إنّما يكون بقاسمٍ خارجٍ.

فالحركة بذاتها توجد الزمان على نحوٍ يلزمه استعداد قبول الانقسام لذاته و بثباتها كونه ممتدّاً إلى نهاية أو لا نهاية بالفعل.

ثمّ الزمان يفيد كون الحركة ذات مقدار متناهٍ أو غير متناهٍ؛ فكثيرٌ من الأشياء يوجد أمراً و لذلك الأمر صفة أوّلية ثمّ يكون له تلك الصفة بالقصد الثاني؛ فتولّ الخوض فيه كي تدرك[3] غوره.

إحصاء

مِن الناس من نفىٰ وجودَ الزمان مطلقاً.

و منهم من أثبت له وجوداً لا على أنّه في الأعيان بوجهٍ من الوجوه، بل على[4]

---

١. س: الموهوب. ٢. ن: كما الجسم. ٣. س: الخوض كي تدرك فيه.

۴. س: ـ على.

أنّه أمر متوهّم[1].

و منهم من جعل له وجوداً لا على أنّه أمرٌ واحدٌ في نفسه، بل على أنّه نسبة على جهةٍ مّا لأُمور أيّها كانت إلى أُمور أُخر أيّها كانت تلك أوقات لهذه؛ فتخيّل أنّ الزمان مجموع أوقاتٍ و الوقت عرضٌ حادثٌ يفرض مع وجوده وجودُ عرضٍ آخر أيّ عرضٍ كان؛ فهو وقت لذلك الآخر، كطلوع الشمس و حضور إنسان.

و منهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنّه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات.

و منهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصىٰ.

و منهم من عدّه عرضاً؛ فجعله نفس الحركة.

و منهم من جعل حركة الفلك زماناً دون ساير الحركات.

و منهم من جعل عودة الفلك زماناً؛ أي دورة واحدة.

فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السالفة قبل نضج الحكمة حُكي عنها في طبيعي الشفاء؛ و أمّا المحصّلون من أرباب الحكمة النضيجة فذهبوا إلى[2] أنّه موجود مقدار للحركة؛ و لعلّك من أُنفَة القول على هُدىً فيه. ثمّ في مستأنف البيان يتعيّن لديك أنّ ما يستتبعه هي حركة معدّل النهار، إن شاء اللّٰه الحكيم.

و صاحب التلويحات يزعم أنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان و إن غايرته من حيث هي حركة؛ فهو لايزيد عليها في الأعيان، بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة.

---

١. ن: يتوهّم.	٢. س: ـ إلى.

و أبوالبركات البغدادي يتقوّل على الحكمة فيألق[١] [٨٩] و يقول: إنّ الزمان مقدار الوجود.

تذنيب

انتحلت الأشاعرة ثالث المذاهب؛ فعندهم الزمان متجدّدٌ معلومٌ يقدّر به متجدّد مبهم يزال به إبهامه؛ و قد يتعاكس بحسب متصوّر المخاطب؛ فإذا قيل: «متىٰ جاء هذا الإنسان؟» يقال: «عند طلوع الشمس» إذا استحضر الطلوع دون المجيء. ثمّ إذا قال مستحضر المجيء دون الطلوع: «متىٰ طلعت الشمس؟» يقال: «حين جاء هذا الإنسان» و كذلك يختلف بالنسبة إلى الأقوام؛ فيقال لهم: أ جعلتم الزمان نفس ذلك المتجدّد و هو أمر موجود؟! فكأنّكم نسيتم ما كنتم تذهبون إليه من أنّه أمر[٢] موهوم. ثمّ إذا بقي مدّة و هو واحد بعينه كان مدّة البقاء و وقت الابتداء واحداً؛ و لايتفوّه به إنسان أو نفس الاقتران و المعيّة؛ فكلّ مقترنين و مَعَين إنّما يقترنان في أمرٍ مّا هما فيه معاً؛ فما به المعيّة هو الوقت الذي يجمعهما و يجعل كلّ منهما دالاً عليه، بل قد يدلّ عليه بغيرهما ممّا يقع فيه؛ فقد جعلتم أمارات الأوقات أوقاتاً؛ فأمكن عندكم تعاكس التوقيت؛ و لو كنتم تفقهون ما هو الوقت حقيقةً لحكمتم بامتناع ذلك.

تشعيب

من الناهضة لرابع الآراء مَن يحتفّ بخِداج الظنّ؛ فيتخيّل للزمان وجوداً مفارقاً للمادّة على أنّه واجب الوجود بذاته مستقلّ بالقيام بنفسه؛ و إليه ذهبت متقدّمة

١. ش: فيلق؛ هامش «ش»: فيالق.

٢. س، ن: ـ أمر.

الفلاسفة من متهوّستهم[١].

و منهم مَن يضع إدراجه في الطبايع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلّقٌ بمادّةٍ، بل على أنّه جوهر موجود منفصل الذات عن المادّيات، مفارق الوجود للجسمانيات، مستقلّ بنفسه، قائم في وجوده بذاته؛ و هذا الرأي ينسب إلى إمام الحكمة، أفلاطن الإلهي و شرذمة من أشياعه؛ و مشرع الفريقين استيجاب أن لايقع في بحت ذات الزمان و المدّة تغيّرٌ أصلاً ما لم تعتبر نسبة ذاته إلى المتغيّرات؛ فالمدّة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيّرات لم يكن فيها إلّا الدوام و الاستمرار و إن وقع حصلت لها قبليات و بعديات لا من جهة التغيّر في ذات الزمان و المدّة، بل إنّما من قِبَل تلك المتغيّرات.

ثمّ إن اعتبر نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المتنزّهة عن التغيّر سمّي من تلك الجهة بالسرمد؛ و إن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات و التغيّرات من حيث حصولها فيه فذاك هو الدهر الداهر؛ و إن اعتبر من جهة نسبته إلى المتغيّرات المقارنة إيّاه فذاك هو المسمّى بالزمان؛ و صاحب المباحث المشرقية [۹۰] يتزحزح عن مندوحة الحقّ بمضايق الشُبَه و يجتنح في شرحه لعيون الحكمة إلى التشبّث بذيل أفلاطن.

إيضاح [۹۱]

أ[٢] ليست الحركة تتّصف بالسرعة و البطؤ حقيقةً و[٣] لا بالزيادة و النقصان و المساواة و المفاوتة إلّا من جهة المسافة أو الزمان و لا كذلك الزمان، بل إنّما يتّصف بالطول و القصر و الزيادة و النقصان و المساواة و المفاوتة بالذات؟ و

---

١. ش: متهوّشتهم. ٢. س: ـ أ. ٣. ن: ـ و.

يكون حركتان معاً و لايكون زمانان معاً؛ و قد يحصل حركتان مختلفتان معاً في زمان واحد و زمانهما لايختلف؛ و الحركة فصولها غير فصول الزمان؛ و الأُمور المنسوبة إلى الزمان مثل: «هوذا» و «بغتة» و «الآن» و «آنفاً» ليست هي من ذات الحركة في شيء؛ و الزمان يصلح أن يؤخذ في حدّ الحركة السريعة دون الحركة و كذلك حكم الحركة الأولىٰ الفلكية؛ و جزء الزمـان زمـان و جـزء الدورة ليس بدورةٍ؛ و ليس كلّ ما ينقضي منه شيء و يتجدّد آخر زماناً، بل إنّما يكون إذا كان ذلك لطبيعته بذاتها و الحركة ليست كذلك بطبيعتها، بل بمقارنة الزمان؛ و القياس [۹۲] من موجبتين في الشكل الثاني لاينتج على أنّ إحدىٰ مقدّمتَيه كاذبة و كلّ موجود ليس ينطبق عليه الزمان، بل بعض الموجودات يرتفع عن سِمْط الزمان و يحيط به؛ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا[۱] أُمِرْتَ﴾ [۹۳] و لا تقتحم[۲] عقبات الظنون و الأوهام.

تفصلة فيها تبصرة

عند محصّليهم أنّ عدم الزمان قبل وجوده أو بعده قبليةً و بعديةً تصدّان ما هو قبل و بعد عن الاجتماع في الوجود يمتنع بالنظر إلى ذاته و لايلزم أن يكون واجب الوجود كما توهّم عديم التحصيل منهم في سالف الحكمة؛ لأنّ امتناع خصوص نحو عدمٍ لذاته لايستلزم امتناعَ طبيعة العدم؛ فلايأبى ذاته أن يعدم أزلاً و أبـداً؛ فلايوجد أصلاً؛ [۹۴] و لعلّ الحقّ لايسع إلّا ما هو أخصّ من ذلك؛ فالممتنع بالنظر إلى ذاته عدمه المتقدّم على وجوده التقدّم الزماني أو المتأخّر عنه ذلك التأخّر؛ إذ يلزم؛ إذ ذاك اقتران وجود الشيء بعدمه؛ و لنأتينّك بمُشبع النظر في مستقبل القول ليطمئنّ قلبك.

---

۱. س، ن: ـ كما. ۲. س: لاتفتخم.

أُسٌّ قانونيٌّ

وجوب الطبيعة بشرط شيءٍ لذاتها أو بالنظر إلى شيءٍ يستلزم وجوبَ الطبيعة لا بشرط شيءٍ كذلك، بل هو عينه و لا عكس؛ [٩٥] و امتناع الطبيعة لا بشرط شيءٍ في نفسها أو بالنظر إلى شيءٍ يستلزم امتناعَ الطبيعة بشرط شيءٍ كذلك و ليس عينه و لا عكس. [٩٦]

عقدٌ و حلٌّ

لعلّك تقول: أما جعلتم في أساسات تعاليمكم الإمكانَ[١] محوّج الممكن في بقائه أيضاً إلى العلّة؟ [٩٧] و أحد النقيضين إذا امتنع بالنظر إلى ذات بذاتها أما تضعون الآخر واجباً بالنسبة إلى تلك الذات من حيث هي تلك؟ فإذا امتنع العدم الطاري بالنظر إلى ذات الزمان كان نقيضه و هو الوجود في آن الوجود أو الوجود المستمرّ أو ما شئت فسمّه واجباً له بذاته؛ فكيف يحتاج هو في بقائه إلى علّةٍ مبقيةٍ؟

فيقال لك: كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجباً لذات الزمان و يمكن انتفاؤه عنه نظراً إلى ذاته في ضمن انتفاء الوجود[٢] المطلق عنه بالكلّية؟! و إن لم يمكن ذلك بعد عروض الوجود؛ فالوجوب على تقديرٍ لايوجب الوجوب بالذات و[٣] شيء من أنحاء الوجود لايقع نقيضاً للعدم الطاري، بل هو رفعه ويتحقّق بالوجود و بعدمٍ لايكون طارياً؛ فالمقيّد قد يرتفع برفع ذاته المقيّدة و قد يرتفع برفع قيده؛ و ما تبرهن امتناعه هو العدم الطاري على طريق التوصيف التقييدي

١. ن: اما جعلتم الامكان في اساسات تعاليمكم.
٢. ن: ـ الوجود.
٣. س: نحو؛ ن: و نحو.

دون الإضافة؛ أي رفع الوجود على التقييد بالطريان؛ أعني الرفع المقيّد [۹۸] لا الرفع المضاف على سبيل رفع المقيّد؛ فما أسهل لك أن تجتزئ في تحقّق نقيضه برفع الطريان؛ فيتحقّق برفعٍ غير طارٍ.

تنوير

سبيل العدم بعد الوجود بعديةً زمانيةً [۹۹] بالنظر إلى ذات الزمان سبيل الوجود بعد العدم أيّة بعديةٍ كانت [۱۰۰] بالقياس إلى ذات الواجب الوجود تعالى؛ فإنّه يمتنع هناك مع امتناع جميع أنحاء العدم و يتحقّق نقيضه بوجودٍ ليس بعد عدمٍ.

شكّ و تكشاف

ربّما يستكنّ بخُلدك أنّ فرداً من المهيّة كيف يكون نقيضَ فردٍ آخر منها و أفراد المهيّة متشابهة من جهة ما لها من تلك المهيّة؟! [۱۰۱] أ فليس العدم الطاري و رفعه فردين لطبيعة العدم؟! فيزال بأنّ طبيعة العدم تختلف باختلاف ما أُضيفت إليه؛ فإن أُخذ العدم الطاري فرداً من طبيعة رفع الوجود لم يكن رفعه فرداً من تلك الطبيعة[1]، بل من طبيعة العدم بمعنى مطلق الرفع المساوق للسلب المستفاد من كلمة النفي مطلقاً[2]؛ و الفرق غير متّضح الفساد [۱۰۲] سيّما في المفهومات الاعتبارية.

فإن لجّ لاجٌّ و قصّر الرفع البتّة على الإضافة إلى الثبوت دون المهيّة في نفسها فيكون قد أرجع النقيضين [۱۰۳] إلى ثبوت العدم الطاري و رفعه؛ [۱۰۴] و إن أُعيد النظر [۱۰۵] في رفع رفع شيءٍ مّا من الأشياء مقيّداً بالطريان و قيل: إنّه فرد من

---

۱. س: طبيعة.
۲. س: مطقا.

طبيعة الرفع المساوق لمفهوم كلمة السلب مطلقاً و نقيضه و هو رفعه أيضاً فرد من تلك الطبيعة [١٠٦] أُرتُكِب [١٠٧] أنّ نقيض الشيء بمعني رفعه [١٠٨] قد يكون من أفراد مهيّته؛ فأحد النقيضين يكون رفعاً بالنسبة إلى الآخر و لايكون الآخر رفعاً بالنسبة إليه و إن كان الرفع مهيّة في نفسه.

و من هيهنا يتأسّس [١٠٩] أنّ التناقض بهذا المعنى لايتكرّر من جانبَى النقيضين؛ إذ لايكون مفهوم كلّ منهما رفع الآخر و أنّه لايتحقّق بين أكثر من مفهومين؛ [١١٠] فلايكون شيئان مفهوم كلّ منهما رفعَ شيءٍ واحدٍ بعينه. [١١١]

مدحضة

أنت على سلطنة التشكيك من قولك فإذن[١] قد صار عدم العدم مقابل العدم و نوعه و بينهما تدافع؛ لأنّ النوعية توجب حملَ ما هو الجنس على ما هو النوع مواطاةً و على ما يحمل عليه النوع مواطاةً أو اشتقاقاً ذلك الحمل بخصوصه؛ فما أظهر أنّ عروض النوع، بل الأخصّ مطلقاً لشيءٍ يلزمه عروض الجنس أو طبيعة الأعـمّ مطلقاً له، بل هو عينه.

و ما أسخف قول من قال: النوعية بحسب حمل المواطاة و مقتضاها الصـدق بحسبه و التقابل بحسب الحمل الاشتقاقي على ثالث و سبيله امتناع الاجـتماع بحسبه؛ فلايتنافيان.

و يدانيه في الفساد حديثُ[٢] مَن [١١٢] يسرد أنّ موضوع التقابل هو مُسمّىٰ لفظ عدم العدم و هو لا عدم لا أنّه عدم؛ فليس من أنواعه؛ و موضوع النوعية نـفس

١. س: و إذن. ٢. ن: ـ حديث.

مفهومه و هو ما عيّن مسمّاه به في الذهن و المسمّىٰ قد يتناول ما عيّن هو به و هو الحاصل منه في الذهن كالمفهوم؛ فيطلق اللفظ الموضوع للمسمّىٰ عليه حقيقةً؛ و قد لايتناوله كاللامفهوم؛ إذ ما يحصل منه في الذهن مفهوم؛ [۱۱۳] فيطلق عليه اللفظ الموضوع لمُسمّاه المقابل للمفهوم على سبيل التوسّع؛ فلفظ عدم العدم يطلق على مفهومه في الذهن و هو العدم المضاف إلى نفسه توسّعاً و على مسمّاه الذي هو موضوع التقابل و هواللاعدم حقيقةً؛ فيختلفان و كيف يفرّق بين المُسمّى و المفهوم؟!

أ فنسي ما تحقّق عند أهل التحصيل و قد حصّله هو أيضاً من أنّ الألفاظ إنّما توضع للصور الذهنية بالذات و للحقائق التي تلك عنوانات لها بالعرض و لِمَ أهمل حيثيتَى الحملَين الذاتي و العرضي [۱۱۴] و لم يحصّل أنّ شيئاً لايسلب عن نفسه و كلّ مفهوم [۱۱۵] يحمل على نفسه [۱۱۶] بالحمل الأوّلي الذاتي إلّا أنّ طائفة من المفهومات تحمل على أنفسها بالحمل العرضي أيضاً كالموجود المطلق و الممكن العامّ و المفهوم و الكلّي و أمثالها؛ و طائفة منها لاتحمل على أنفسها ذلك الحمل، بل الحمل الأوّلي فقط كالجزئي و اللامفهوم و اللاممكن و عدم العدم و أشباهها؛ و لذلك أُعتبر في وحدات التناقض وحدة الحمل [۱۱۷] أيضاً و لايجبّ عرق الشُبهة إلّا تكثيرُ[1] الحيثية التقييدية الموقعة تكثّراً في ذات الموضوع دون التعليلية، كما يقال: إنّ النوعية من حيث إنّه عدم مقيّد؛ و التقابل من حيث إنّه رفع للعدم و لايقرن بما يكثّر الجهة.

---

۱. ن: بتكثير.

تذييلٌ فيه هدمٌ و تحصيلٌ[١]

أ سمعتَ الذي [١١٨] مِن[٢] بعيديّ الغور يتفصّى بأنّ العارض للعدم هو حصّة مِن العدم مخصّصه[٣] به تخصّصَ العارضِ بالمعروض؛ و هذا لايقابل العدم، بل هو نوع منه؛ و معروضه معدوم و المقابل له هو عدم العدم الذي تخصّصه بالعدم سابق على العروض و يصير بعد اعتبار عروضه له عدم عدم العدم و معروضه موجود؛ فالمعنيان متغايران.

و لايتوهّم أنّ معروض الأخير إن لم يتّصف بالعدم المطلق تحقّق المقيّد بدون المطلق و إن اتّصف به كان موجوداً و معدوماً؛ لأنّه متّصف[٤] به بمعنى أنّه سلب عنه شيءٌ مّا و المعدوم بهذا المعني لايقابل الموجود، إنّما المقابل له هو بمعنى ما سلب عنه الوجود.

و يعترف بعدم حَسْمه لمادّة الشُبهة؛ إذ لو قيل: «إنّ عدم العدم الذي تحصّصه بالعدم سابق على العروض عدمٌ مقيّدٌ بقيدٍ؛ فيكون نوعاً منه و لايجتمع مع العدم في موضوع؛ فيكون مقابلاً له» لتأتّى.

ثمّ يقول: الحقّ أنّ هذا المقيّد من حيث إنّه عدمٌ مقيّدٌ بقيدٍ مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه و من حيث إنّه رفع للعدم مقابل له؛ فالمنظور إليه في الاعتبار الأوّل هو كونه عدماً مقيّداً بقيدٍ و في الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم و سلبه؛ فالموضوع مختلف بالاعتبار، كما يقال مثلاً في معالجة الشخص نفسه إنّه من حيث إنّه معالج غيره من حيث إنّه مستعلج؛ فالمؤثّر النفس من حيث ما لها من[٥] ملكة المعالجة و المتأثّر هي من حيث ما لها من قبول العلاج؛ و في علم

١. ن: ـ فيه هدم و تحصيل.
٢. س: ـ من.
٣. س: تحصصه.
٤. ن: يتّصف.
٥. ن: ـ من.

النفس بذاتها إنّها من حيث حضور مجرّد عندها عالمٌ و من حيث إنّها مجرّد حضر عند مجرّد معلومٌ؛ فموضوع العالمية يغاير موضوع المعلومية بالاعتبار؛ و لايستشعر أنّ المقيّد باعتبارٍ مطلق التقييد مع عزل النظر عن خصوصية القيد إذا كان نوعاً من العدم بمعنى الأخصّية منه كان باعتبار الخصوصية أحرىٰ بأن يكون كذلك و نوعية الأوّل بالنسبة إلى طبيعة العدم المطلق غير مدافعة لأن يكون الثاني أيضاً نوعاً منه، بل محقّقة لذلك؛ و كيف ظنّ أنّ علم المجرّد بذاته ممّا يحوج إلى تكثّر جهةٍ تقييديةٍ فيه على أن يكون في ذاته شيء بإزاء العالمية و آخر بإزاء المعلومية و لو بحسب انتزاع العقل؟! و لايتكلّفه [۱۱۹] مَن في نفسه قوّة طابخة للحكمة.

فقد استبان لذويها أنّ معقولية الشيء هي كون مهيّته المجرّدة لشيءٍ و عاقليته هي كون مهيّته مجرّدة لشيءٍ له بلا شرط أن يكون ذلك الشيء هو أو غيره؛ و وجود المعقول لذاته[۱] هو وجوده لمُدرِكه و وجوده لمُدرِكه نفس معقوليته؛ فلمّا كان المجرّد وجوده لذاته بخلاف المادّي ـ فإنّ وجوده في ذاته هو وجوده[۲] للمادّة ـ كان وجوده بعينه عقله لذاته.

و ما منه بإزاء العاقلية هو ما منه بإزاء المعقولية إلّا أنّك إذا قايستَ بينه و بين الذوات العاقلة لمعقولاتٍ هي غيرها سمّيتَه باعتبارك أنّ ذاته لها هويّته المجرّدة لذاته[۳] عاقلاً و حكمتَ بأنّ ذلك منه بإزاء العاقلية و باعتبارك أنّ هويّته المجرّدة لذاته معقولاً و وضعتَ هذا منه بإزاء المعقولية لا على أنّ في ذاته أحد الاعتبارين يخالف الآخر؛ فاختلاف الإسم يتبع اختلاف الإضافة الحاصلة بالمقايسة.

---

۱. س، ش: في ذاته. ۲. س: موجوده. ۳. س، ن: ـ لذاته.

و لو كان الأمر كما ظنّ لانْجرّ تغايرُ اعتبارات ذات المبدأ الأوّل ـ تعالى شأنه ـ إلى تكثّر الحيثيات في ذاته ـ جلّ ذكره ـ و هو قولٌ فضيحٌ يتقدّس عن أمثال ذلك جنابُ قدّوسيته؛ فليس هناك إلّا تكثّر الأسماء باعتبار السلوب و الإضافات اللازمة من المقايسة بينه و بين غيره؛ و كبرياؤه أعلىٰ من ذلك كلّه؛ و ليته ينظر إلى قول الشيخ الرئيس أبي عليّ في كتابَى الشفاء و النجاة: «فقد فهمت أنّ نفس كونه عاقلاً و معقولاً لايوجب أن يكون إثنين في الذات و لا إثنين في الاعتبار أيضاً؛ فإنّه ليس تحصيل الأمرين إلّا اعتبار أنّ له مهيّة مجرّدة هي ذاته و أنّه مهيّة مجرّدة ذاته له.

و هيهنا تقديم و تأخير في ترتيب المعاني و الغرض المحصّل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أنّ كونه عاقلاً و معقولاً لايوجب فيه كثرة البتّة.» [١٢٠]

و في كتاب المباحثات أنّه عاقل و أنّه معقول فيه شيء واحد؛ [١٢١] و في كتاب التعليقات [١٢٢]: «و الباري ـ تعالىٰ ـ هو عقل؛ لأنّه هويّة مجرّدة؛ و هو عاقل؛ لأنّ ذاته له؛ و هو معقول؛ لأنّ هويّته المجرّدة لذاته؛ و كون ذات الباري عاقلاً و معقولاً لايوجب أن يكون هناك إثنينية في الذات و لا في الاعتبار. فالذات واحدة و الاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم و تأخير في ترتيب المعاني؛ و لايجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرّتين[1] كما تعلم؛ فلايجوز أن تكون الذات إثنين.» [١٢٣] فانظر كيف زلّ حتّى كاد يضلّ؛ ﴿وَ اللّهُ يَهْدِي مَن يَشاءُ إلىٰ صِراطٍ مُستَقِيمٍ﴾ [١٢٤].

---

١. س: امرتين.

قسطاس

ما هو أخصّ من طبيعة و لْنَضعه نوعاً منها كالإنسان من الحيوان إنّما نوعيته من حيث إنّه تلك الطبيعة مع قيد لا من حيث تخصّصه بخصوصية القيد كالناطق؛ فإنّ الطبيعة و إن كانت عين الفرد بحسب أنحاء الوجود جميعها إلّا أنّ للعقل أن يأخذها تارةً من حيث التعيّن و أُخرىٰ من حيث الإبهام و يضع بينهما إثنينيةً مّا و الفرد و إن كان في تلك الملاحظة أيضاً مخلوطاً بالطبيعة بحسب نفس الأمر لأنّها لا بشرط شيء لم تأب في ذاتها عن أن يكون معها شرط أو لم يكن؛ فيتحقّق بوجود الطبيعة بشرط شيءٍ أينما وجدت و لو في هذا النظر إلّا أنّ هذا اللحظ [۱۲۵] لمّا كان اعتباراً للطبيعة بشرط شيء من حيث خصوص تعيّنها حتّى يكون أصل الطبيعة لا بشرط شيء مفصولة عنها ريثما تلحظ بذلك اللحظ صحّ أيضاً أن يحكم عليهما بالتعرية فيه بحسبه؛ فيشبه أن يكون تلك الملاحظة ظرف الخلط و التعرية باعتبارين؛ [۱۲۶] و ما أشبه ذلك بقولهم في ظرف اتّصاف المهيّة بالوجود: «انّ المعتبر في مطلق الاتّصاف بحسب ظرفٍ مّا هو أن يكون الموصوف بحسب مرتبة وجوده في ذلك الظرف غير مخلوط بذلك الوصف العارض.»

و لا يستراب أنّ المهيّة في الوجود الخارجي مخلوطة بذلك الوجود و في الوجود في نفس الأمر كذلك مخلوطة به بحسب نفس الأمر و في الوجود العقلي أيضاً مخلوطة به بحسب نفس الأمر لكن للعقل أن يأخذها غير مخلوطة بشيءٍ من العوارض؛ فهي في هذا الاعتبار معرّاة عن جميع العوارض حتّى عن هذا الاعتبار؛ فهذا النظر و إن كانت التعرية فيه لكنّه ممّا به الخلط بحسب نفس الأمر و هذا النحو ظرف للاتّصاف به و هو نحو من أنحاء[۱] وجود المهيّة في نفس الأمر و هو أن تقدّم

---

۱. س: انحاد.

على ساير الاتّصافات لكنّه لايتقدّم على نفسه؛ و الاتّصاف به أيضاً فيه؛ فلذلك أهمل بعض أهل التحقيق اشتراطَ[١] التقدّم في الموصوف.

وهم و إزاحة

و لعلّك تقول: فيلزم تحقّقُ المقيّد دون المطلق أو الفرد دون الطبيعة في هذا النظر و هو نحو من أنحاء الوجود في نفس الأمر.

فيقال لك: هذا النظر و إن كان من أنحاء نفس الأمر لكن تلك أوسع من هذا و اللازم تحقّق الفردِ[٢] دون الطبيعة في هذا لا[٣] بحسب تلك و الخُرق [١٢٧] في ارتكاب ذاك دون ذا.

أو[٤] يقال: هذا إنّما يكون من أنحاء نفس الأمر من حيث إنّه وجود لا بتعمّل العقل اتّفق أن صار ذلك عينه لا من حيث خصوصية الاعتبار على ما سيقرع سمعك و ذلك التحقّق فيه من حيث خصوص الاعتبار لا بالاعتبار الأوّل.

تذكير[٥]

فعدم العدم فرد من أفراد العدم باعتبار[٦] طبيعة أنّه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوصية القيد في نحو ملاحظة التعيّن و الإبهام؛ فإنّه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه؛ و هو شيء غير طبيعة الفرد في تلك الملاحظة و مقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية.

و لا أظنّك شاكّاً في أنّ التدافع إنّما هو بين التقابل و سِنْخ [١٢٨] مطلق الفردية[٧] لا

---

١. س: اشتراك.
٢. س: تحقيق الفرد.
٣. س، ن: ـ لا.
٤. ن: و.
٥. هامش «س»: تنبيه.
٦. س: + طبيعة.
٧. س: + و.

بينه و بين التخصّص بخصوصية هذه الفردية من غير أن يجعل النظر إليها مشوباً بالنظر إلى سنخ الفردية و إن كان ذلك السنخ و هذه الخصوصية متخالطين في الوجود؛ فهذا سبيل اختلاف الحيثية التقييدية طِباقَ أمَلِك؛ فاسْلُكْه ممجّداً لربّي و ربّك تمجيداً.

فصل

في استيناف القول في أمر الزمان على طور آخر

تمهيد

أما استبان لك من المتلوّ عليك من قِبَلنا و المخزون عندك من تلقاء نفسك في أصل اتّصال[1] الجسم و أنّه عديم الفاصل[2] في ذاته بالفعل أنّ الزمان مقدار و هو متّصل محاذٍ لاتّصال الحركات و المسافات؟

فعند المتهوِّسين [۱۲۹] بإثبات القِدَم أولى التحصيل منهم هو بجملته من الأزل إلى الأبد موجود متّصل واحد شخصي و كذلك[3] محلّه و هو[4] الحركة المستديرة الحافظة له[5] بسرمديته.

و أهل التهويش [۱۳۰] من أسلافهم يضعون أزمنة متكثّرة يلتئم السرمد من تركّبها[6].

و على ما ذقناه من الحكمة و يشبه أن يكون فيه طعم التحقيق هو بهويّته

---

۱. س: ايصال.
۲. س، ن: المفاصل.
۳. ش: كذا.
۴. ش: ـ محلّه و هو.
۵. ن: ـ له.
۶. س: تركيبها.

الامتدادية المتناهية لا على أن ينتهي إلى أزل[1] زماني، بل على نحو آخر سيستبين سبيله على ما نصفه[2] لك ـ إن شاء اللّه الحكيم تعالى[3] ـ موجود وحداني شخصي متّصل من أزله إلى أبده حذاء اتّصال محلّه من الحركة المستديرة كذلك؛ فلا محالة يتوهّم بين أجزائه الوهمية فصول مشتركة حسب ما هو شأن المتّصلات؛ فتلك هي التي تسمّى الآنات؛ و لاتتشافع[4] و إلّا استلزمت الأجزاء التي لاتتجزّى في الجسم.

إشارة

إنّك لتعلم أنّ أجزاء المتّصل الواحد الموجود ـ و تسمّى الأجزاء المقدارية[5] ـ ليست معدومة صرفة. كيف و الذهن يحلّله إليها؟! و لعلّ عقلك ينقبض من تحليل الموجود إلى المعدومات الصرفة.

ثمّ هي ربّما تصير موضوعات في صوادق الموجبات، كما إذا كان شيء من أبعاض متّصل حارّاً و آخر منها بارداً و[6] أحد أقسام متّصل محاذياً لأحد أقسام أُخر؛ فيصدق عليها الإيجاب الخارجي و الربط الإيجابي مطلقاً في طباعه استيجاب وجود الموضوع؛ فإذن لها نحو من الوجود إلّا أنّه ليس منفرداً عن وجود الكلّ، بل هي موجودة بعين وجوده.

سدُّ ثُغْرَةٍ

لاتكن كمن يسبق إلى وهمه أنّ ذلك يستوجب كونها بالحقيقة أجزاء ذهنية

---

۱. ن: أوّل. ۲. س: نصف؛ ش: تصف. ۳. ش: ـ تعالى.
۴. ش: لاتشافع. ۵. ن: المقدار.
۶. س: من أبعاض و آخر منها بارداً و متّصل حارّاً.

كالجنس و الفصل؛ فتذكّر أنّ تلك ما بحسب المهيّة و هذه ما بحسب الكمّية.

و لا كمن[1] يتشبّث بمنع استلزام اختلاف العرض للانقسام الخارجي و كون محلّ الحرارة و البرودة مثلاً في الخارج هو الكلّ الموجود بالفعل؛ إذ يمكن أن يجتمع الضدّان في محلّ على أن يكون التمايز بحسب الإشارة دون الوجود؛ و الإشارة الحسّية إلى الأجزاء إنّما يوجب الوجودَ بالقوّة لا بالفعل؛ فتحدّس من نفسك أنّ العقل بعد تحليل المتّصل إلى قسمين يجد أنّ محلّيته للحرارة مثلاً باعتبار أحدهما؛ فيوقع الحكم الإيجابي بذلك عليه على أنّه صادق.

و كون الأجزاء في الخارج بالقوّة لايدفع كونَ الانقسام خارجياً؛ [۱۳۱] فحيثية اختلاف العرض يوجب الانقسام الخارجي و إن لم يستلزم كون نفس ذلك بالفعل؛ فهو من تلك الحيثية إنّما يكون بالقوّة لكنّه حيث تحقّق في الذهن[2] بالفعل يكون مأخوذاً بالنسبة إلى ما بحسب الخارج.

و يشبه أن يكون هذا هو مراد مَن سمّاه ذهنياً إن صحّ؛ فلم نَرَ في زُبُرهم إلّا أنّ اختلاف العرض كالبلقة هل يحدث في المتّصل انفصالاً بالفعل في الخارج كالقطع و الكسر؛ فيترتّب عليه إثبات الهيولىٰ أو لا؛ فيحتاج إلى بيان آخر؛ و كلٌّ صار إلى مذهب.

و أمّا أنّ ما يستتبعه من الانقسام عند لحاظ [۱۳۲] العقل بعد فعليته هل يُعدّ خارجياً أو ذهنياً؟ فلا تعرّض له في أقوالهم و هو مفروغ عنه بتحديد أقسام الانقسام في مظانّه.

وهم و إحصاف [۱۳۳]

و لعلّ متحيّن وقت التشكيك يقول: «فقد أوجبتَ بما وضعتَ صحّةَ أن تحمل

---

۱. ش: و لاتكن.
۲. ن: ـ في الذهن.

الأجزاء المقدارية على المتّصلات فيقال مثلاً: «الذراع المتّصل نصف ذلك الذراع» إذ مجرّد الاتّحاد في الوجود مصحِّح للحمل مواطاةً» فيجاب بأنّ جزئية الجزء المعيّن من تلك للمتّصل كنصف الذراع له إنّما يكون باعتبار حقيقته الشخصية لا من حيث نفس المهيّة؛ إذ هو من جهة المهيّة الاتّصالية ليس على تعيّن شيء من الامتدادات ليصلح لانتزاع جزء بعينه منه؛ فاتّحاده معه وجوداً إنّما هو من حيث الشخصية لا بالذات من جهة المهيّة؛ و المعتبر في الحمل ذاك لاغير.

فنقول: إنّ كثيراً من المفهومات يحمل على الأشخاص من حيث خصوصيات الهويّات الشخصية.

و يدفع بأنّ ذلك إنّما يكون في المحمول حملاً عرضياً. فالاتّحاد هناك بالعرض لا بالحقيقة؛ فيكفي أن يكون وجود الشخص باعتبارٍ من الاعتبارات منسوباً إليه؛ و أمّا الحمل الذاتي [۱۳۴] فلايتحقّق إلّا حيث يكون وجود الشخص لمفهومٍ بالذات من حيث المهيّة.

فيعود بأنّ المعتبر في مطلق الحمل مطلق الاتّحاد؛ فإن استكفى في العرض بانتساب وجود الموضوع من جهة هويّته الشخصية إلى مفهوم بالعرض لكفىٰ في الذاتي أيضاً كونُ ذلك له بالذات من تلك الجهة؛ إذ مفاد الهيئة التركيبية عندهم في الحمليات مطلقاً مطلق الاتّحاد و لايختلف في الحملين.

افتحاص و فحص

كأنّك أصغيتَ إلى الذي [۱۳۵] من أهل التحقيق يقول: إنّ الحمل مطلقاً و إن كان هو الاتّحاد في الوجود لكن التعارف الخاصّي خصّه بذلك مع عدم التمايز في الوضع،

كما خصّه من بين مطلق الاتّحاد بالاتّحاد في الوجود؛ فهو مطلق الاتّحاد و يقتضي إثنينيةً مّا و وحدةً مّا؛ [۱۳۶] إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم‌يتحقّق أو الكثرة الصرفة لم‌يصدق؛ و كما أنّ الوحدة على جهات شتّىٰ كالنوعية و الجنسية فكذلك هو حتّى أنّه يجري في جميع أقسامها إلّا أنّ أشهر أفراده هو الحكم بالاتّحاد في الوجود؛ إذ لا يقال في المتعارف: «زيد عمرو» من حيث اشتراكهما في النوع أو[۱] «الجُـصّ الثلج[۲]» من جهة الاشتراك في عرضٍ هو البياض؛ فلذلك قيل: «الحمل هو الاتّحاد في الوجود». أ فرضيتَ منه بتخصيصٍ[۳] لايناسب طور الحكمة و هو الذي قد كان يضع أنّ الحقائق لاتقتنص[۴] من الإطلاقات العرفية؟!

ثمّ لو كان النظر في إطلاق لفظ الحمل لوسع هذا الطور لكن ليس هو، بل إنّه يلزم كون المتّصل الواحد عين جزئه المقداري بحسب الأعيان؛ إذ المصحِّح لتلك العينية هو الاتّحاد في الوجود؛ و تخصيص الحمل بالاتّحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف، بل على سبيل أنّ ساير الأنواع لاتفيد العينية المصحِّحة للحمل بحسب الخارج، بل بحسب جهة الوحدة فقط بخلاف هذا.

ميزان

معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث إنّها أبعاض الأمر الواحد الموجود؛ و[۵] في العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث إنّها أبعاضه؛ و الأجزاء المقدارية و إن كانت موجوديتها بعين وجود المتّصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنّها أُمور موجودة برئوسها اتّفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبايع

---

۱. ن: و. ۲. س، ن: الثلج الجصّ. ۳. س: بخصيص.
۴. ش: لايقتنص. ۵. س: - و.

المحمولة، بل من حيث إنّها أبعاض الموجود الواحد؛ فلا تـغاير هـناك بـحسب الوجود و لا حمل. [۱۳۷]

أساس

الوجود ليس إلّا نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من المهيّات و نفس تحقّقها بالمعنى المصدري[۱]؛ و لا يثبت له فرد يقوم بالمهيّة سِوىٰ الحصص المعيّنة بالإضافة أو بالوصف كالوجود الذي لا سبب له و الوجود المـطلق ليس له خـصوصية إلّا الإضافة إلى ما ينتزع هو منه و لا يتخصّص إلّا بتلك لا قبلها؛ و هذا متكرّر في كلام الشيخ الرئيس أبي عليّ و أترابه و تلامذته و مَن فـي طـبقتهم؛ فـفي التـعليقات: «الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم في كـونه أبيض» و في التحصيل: «الوجود ليس هو ما يكون به الشيء في الأعيان[۲]، بل كون الشيء في الأعيان أو صيرورته في الأعيان» و «تخصيص كلّ وجود هو بإضافته إلى موضوعه و إلى سببه لا على أن يكون الإضافة لحقته من خارج؛ فإنّ وجود الإنسان مثلاً متقوّم بإضافته إلى الإنسان و وجود زيدٍ بإضافته إلى زيدٍ» و «أمّا إذا قلنا: «كذا موجود» فليس المعنيّ به أنّ الوجود معنى خارج، بل نعني به[۳] أنّ كذا في الأعيان أو كذا في الذهنِ» [۱۳۸] و لعلّنا نوضحه بضربٍ آخر من البيان [۱۳۹] في ما تستقبله، إن شاء اللّه تعالى.

إرشاد[۴]

فالمهيّات المتباينة لا تتّحد في الوجود و كيف ينتزع من إحديٰها عين المنتزع من

---

۱. س، ن: تحققها بالمصدري. ۲. ن: ـ بل كون الشيء في الأعيان.
۳. س، ش: ـ به. ۴. ش: إشارة.

الأُخرىٰ[1] مع اختلافهما و تقوّم[2] المنتزع بالإضافة إلى ما ينتزع منه؛ فالواحد بالاتّصال لايختلف بالطبيعة؛ و الماء مثلاً لايكون بينه و بين ما يخالفه في الحقيقة وحدة بالاتّصال، بل وحدة بالتماسّ؛ و القسمة الوهمية أو الفرضية إنّما تكون إلى أُمور متّحدة في المهيّة مشابهة للكلّ في الحقيقة؛ و عليه بني إبطال مذهب ذيمقراطيس؛ فلا تُصْغِ إلى المنكر [۱۴۰]؛ فإنّه مخاصم العقل و عدوّ الحكمة.

قال في المقالة الثالثة[3] من إلهيات الشفاء: «و الوحدة بالاتّصال إمّا معتبرة في المقدار فقط و إمّا أن تكون مع طبيعةٍ أُخرىٰ مثل أن يكون ماء أو هواء؛ و يعرض للواحد بالاتّصال أن يكون واحداً في الموضوع؛ فإنّ الموضوع المتّصل بالحقيقة [۱۴۱] جسم بسيط متّفق بالطبع؛ و قد علمت هذا في الطبيعيات؛ فيكون موضوع وحدة الاتّصال أيضاً واحداً في الطبيعة من حيث إنّ طبيعته لاتنقسم إلى صور مختلفة.» [۱۴۲]

إفصاح

أ فقد بان لك أنّ اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لايتحقّق إلّا إذا كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار؛ لأنّ الوجود ليس إلّا نفس المعنى المصدري المنتزع عن المهيّات المتخصّص بالإضافة إليها لا قبل؛ فلايتصوّر اتّحاد الحقائق المتباينة بالذات بحسبه؛ فحقيقة الموضوع و المحمول إن كانتا متّحدتَين بالذات ـ كالإنسان و الحيوان ـ استتبع ذلك اتّحادهما في الوجود أيضاً كذلك؛ فيكون الحمل ذاتياً؛ و إن كان اتّحادهما بحسب الحقيقة بالعرض

---

۱. ش: آخر.
۲. س: تقول.
۳. س: الثانية.

ـ كما في الإنسان و الأبيض ـ استتبع ذلك اتّحادهما بحسب الوجود أيضاً كذلك؛ فيكون الحمل بالعرض.

فَلْيَكُن ذلك لقريحتك[۱] في الفطانة دستوراً و ليُنخرط في سِلك ما لا مجاز لك من الغياهب دون أن تتّخذ منه[۲] لبصرك نوراً.

تذكرة

سبيل الآن من الزمان يشبه من وجهٍ سبيل النقطة من الخطّ و هي للخطّ طرف و نهاية كما الخطّ للسطح[۳] و السطح للجسم لكن الآن لايوجد أصلاً إلّا بحسب التوهّم على خلاف الأطراف؛ و الأطراف ربّما تكون فاصلة و الآن لايكون إلّا واصلاً. [۱۴۳]

فصٌ تأسيسيٌّ

فأحقّ ما يجب أن يحقّق إذن في أمر الآن يشبه أن لايتعدّى أنّ نسبته إلى الزمان نسبة النقطة إلى الخطّ المستدير المتناهي مقداراً لا[۴] وضعاً؛ و قد حقّق ذلك أولوا البضاعة في[۵] الصناعة.

إشارة [۱۴۴]

إنّ اتّصال الزمان و ما يُتلىٰ عليك في تناهي امتداده ليس على أن ينتهي إلى أزل زماني محدود بالآن بحيث يمكن وراء الزمان امتدادٌ يوقع العقل بمعونة الوهم بينهما اتّصالاً بحسب التصوّر؛ فإن حكم به حاكم فهو بحتُ ذاتِ الوهم لا غير، بل

---

۱. س: القريحتک. ۲. ن: ـ منه. ۳. س: للسح.
۴. س: + و. ۵. س: أولوا بضاعة في البراعة.

على سبيل آخر يُسرىٰ بفطانتك إليه ـ إن شاء اللّه تعالى[1] ـ يضمنان لك بيانَ عدم وجود الآن البتّة بالفعل في الأعيان و بالقياس إلى نفس الزمان؛ فإن وجد فإنّما هو على أن يتوهّمه الوهم في مستقيم الامتداد إذا قطعه ضرباً من القطع؛ فيجده إذ ذاك واصلاً بين منتزعيه منه بالفعل إلّا أنّ المتهوِّسين بالقِدَم يبيّنونه ضرباً من البيان على طورٍ آخر.

تذكار

ذكر في الشفاء أنّ الآن لايوجد بالفعل بالقياس إلى نفس الزمان أصلاً و إلّا لقطع اتّصاله، بل إنّما وجوده على أن يتوهّمه الوهم واصلاً في مستقيم الامتداد؛ و الواصل لايكون بالفعل في المستقيم الامتداد من حيث هو واصل و إلّا لكانت واصلات بلا نهاية؛ ففعليته إنّما يكون لو قطع الزمان ضرباً من القطع؛ و محال أن يقطع اتّصاله؛ فلو جعل له قطعٌ[2] فإمّا في بدايته؛ فيكون معدوماً ثمّ وجد. فعدمه قبل وجوده؛ و[3] لا شيء غير الزمان يحصل به هذا النوع من[4] القبلية؛ فيكون[5] هذا الزمان قبله زمانٌ يتّصل به ذلك قبل و هذا بعد؛ و هذا الفصل يجمعهما و قد فرض فاصلاً أو على أنّه نهاية له و ليس لايمكن أن يوجد بعده شيء و لا واجب الوجود حتّى يستحيل أن يوجد شيء مع عدمه؛ فالوجود الواجب و الإمكان المطلق لايرتفعان؛ فيكون بعده إمكان وجود شيء؛ فله بعد و هو قبل؛ فالآن واصل لا فاصل؛ فقد خولف ما فرض وضعه.

فالزمان لايكون له آنٌ بالفعل موجود بالقياس إلى نفسه، بل بالقوّة القريبة من الفعل؛ فإنّه يتهيّأ أن يفرض فيه الآن دائماً إمّا بفرض فارضٍ أو بموافاة الحركة حدّاً

---

١. س، ن: ـ تعالى. ٢. ن: قطعا. ٣. س: فيكون.
۴. ش: في. ۵. س: و.

مشتركاً غير منقسمٍ كمبدأ طلوعٍ أو غروبٍ أو غير ذلك؛ و ذلك ليس بالحقيقة إحداثُ فصلٍ في ذاته نفسه، بل[1] في إضافته إلى الحركات، كما يحدث من الفصول الإضافية في المقادير الأُخر، كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاةٍ أو مماسّةٍ أو فرض فارضٍ من غير أن يكون قد حصل فيه بالفعل فصلٌ في نفسه، بل مقيساً إلى غيره.

نقدٌ

كأنّا نبّهناك بالذكر [۱۴۵] و الوعد [۱۴۶] على ما أبين به فاسد هذا القول من صحيحه؛ فعدم وجود الآن بالفعل[2] ثمّ عدم قطعه بعد الانفراض اتّصال الزمان في نفسه، بل باعتبار الإضافة صحيح ما أيسر أن يتحدّس ذلك.

و أمّا استيجابُ نهاية الزمان مطلقاً قبليةَ العدم تلك النحو من القبلية ـ أعني التي ليس معروضها بالذات إلّا الزمان ـ أو بعديةَ الوجود الواجب أو الإمكان المطلق تلك البعدية؛ فعساه كاد يصير منكشف الفساد لثاقب بصيرتك.

و إنّي لعليٰ شدّة التعجّب من الرئيس أبي عليّ بن سينا كيف تجعل معيّة غير الزمانيات مع الزمان أو الزمانيات نحواً آخر من المعيّة غير المعيّة الزمانية! و سيحيط به علمك ـ إن شاء اللّه تعالى[3] ـ و كذلك معيّة بعض المفارقات بالنسبة إلى بعض و لايأتي بمثل ذلك في القبلية أو البعدية؛ فيثبت بإزاء تلك المعيّة نحواً من القبلية أو البعدية [۱۴۷] لايكون زمانيةً؛ و لعلّ ذلك من جملة ما أوجبته المماشاة الملتزمة في كتاب الشفاء فقد نبّأ بها في مفتتحه. [۱۴۸]

---

۱. س: يل. ۲. ن: ـ بالفعل. ۳. س، ن: ـ تعالى.

استذكار

أما تبيّن لك بما قرع سمعك في طبقات التعاليم الحِكمية أنّ الأطراف إنّما تكون نهايات للمقادير من جهة الوضع لا من جهة المقدار؟! فما يكـون غـير مـتناهي الوضع لايكون له طرف [١٤٩] و إن كان متناهي المقدار في المسـاحة كـمحيط الدايرة و محيط الكُرة.

نِياط

أ فتذكّرت أنّ النقطة لاتلزم طبيعة الخطّ من حيث هي خطّ و لا من جهة الوجود مطلقاً، بل قد تتخلّف و كذلك الخطّ بالنسبة إلى السطح و أمّا السطح فـإنّه يـلزم الجسمَ في الوجود البتّة لكن من حيث هو متناهٍ لا من حيث هو جسم؟ فاحتفِظ أنّ الآن سيرته ذلك بالنسبة إلى الزمان فلايلزمه، بل يتخّلف عنه في الأعيان دائماً و أمّا في الأوهام فقد يعرض من جهة الإضافة.

مَفحصٌ تذكيريٌّ

عساك تكون ممّن تفطّن في علومه الحِكمية أنّه ليس انتفاءُ المقدار الموجود في امتداده مطلقاً انتهاءً لذلك الامتداد بشيءٍ من الأطراف، بل انتفاءُ الامتداد عند حدٍّ على أن يمكن للعقل بمعونة الوهم تصوّرُ امتدادٍ آخر متّصل به يجمعهما ذلک الحدّ هو انتهاء له طرف[1] هو ذلك الحدّ و حيثما ليس هذا السبيل فلا طرف و لا انتهاء، بل انتفاء فحسب؛ فأحَد امتدادَى سطح المـخروط المسـتدير ـ أعـني المـقاطع للامتداد الآخذ من جهة القاعدة ذاهباً إلى جهة الرأس ـ لايـنتهي بـنقطة الرأس

---

١. ن: بطرف.

بالذات، بل هو غير متناهٍ في الوضع منتفٍ عند تلك النقطة؛ و انتفاء امتدادَيه عندها لايستلزم انتهائَهما بالذات بها.

أ فليس امتدادا سطحِ المثلّث ينتفيان عند نقطةٍ من نقط زواياه؛ ثمّ لايستوجب ذلك كونهما منتهيَين بها بالذات؟! و أ ليس الجسم المخروط المستدير ينتفى عند نقطة الرأس و كذلك الجسم المسنّم عند خطٍّ به ينتهي سطحان من محيطه. ثمّ لاينتهي الأوّل بتلك النقطة و لا الثاني بهذا الخطّ بالذات[1]، بل انتهائهما بالذات إنّما هو بالسطح و هو ينتهي في المخروط بإحدىٰ جهتَى أحد امتدادَيه بتلك النقطة و ينتفي بالامتداد الآخر عندها و في المسنّم بالخطّ؟!

فصٌ

فكما أنّ الامتداد المستدير لسطح المخروط منتفٍ عند نقطة الرأس و حادث بتمامه بعدها من دون الانتهاء بها و كذلك الدايرة حول القطب في سطح الكُرة فإنّها منتفية عند نقطة القطب و موجودة بتمامها بعدها؛ فكذلك الزمان منتفٍ في جانب الأزل على معنى أنّه كان معدوماً صرفاً. ثمّ إنّه أُخرج من صرف العدم إلى الوجود بتمام امتداده المقداري من غير أن يكون له آنٌ أوّلٌ ينتهي به امتداده بحسب الوجود. لقد[2] علمت أنّ الانتفاء لايلزمه الانتهاء؛ فلا تكن من الجاهلين.

استبصار

انقطاع الزمان في جهة البداية مثلاً إنّما يستلزم وجودَ الآن لو كان هو بطرفه مسبوقاً بالعدم على سبيل أن يمكن ورائه امتدادٌ يوقع العقلُ بمعونة الوهم بينهما اتّصالاً.

---

۱. ن: ـ بالذات.   ۲. ش، ن: فقد.

فربّما يسبق إلى الوهم أنّه قد وقع الانقطاع في شيءٍ من أوساط ما يتصوّر من الامتداد؛ فحصل طرفٌ للموجود من الامتداد تخلّل بينه و بين العدم؛ و أمّا لو كان له بنفسه أيسٌ بعد ليسٍ مطلقٍ على أن يكون انتفاؤه بحيث لا يتصوّر ورائه امتدادٌ أصلاً كما يكون للزمان و لا لا امتدادٌ كما يكون للآن، بل عدمٌ صرفٌ للزمان لا ممتدّ و لا غير ممتدّ على ما نصفه بضروب التبيين[1]؛ فلايكون الانتفاء في جهة الامتداد ليلزم[2] الانتهاء بالآن. فالآن لا يستطيع هناك إليه سبيلاً.

و أمّا تحقّقه في التوهّم ريثما يُحلّل[3] الوهمُ امتدادَ الزمان إلى أجزاء ينتزعها منه؛ فليس يقطع اتّصاله في الأعيان أصلاً و لا في الوهم بحسب نفس ذاته، بل بحسب الإضافة حسب ما أُفيد في كلام الشيخ الرئيس؛ فتلطّف في سرّك و تقدّس في نفسك و اخْلَع بدنك و اقلَع حسّك و خُذِ الحكمة بعقلك و طهِّرها عن رِجس وهمك و لاتمنحها ذا فطرة عوجاء أو فطانة بتراء[4].

نقاوةٌ معياريةٌ

إنّما يلزم الوجود للآن بالفعل حيث يكون لمسافة الحركة التي هي علّة الزمان و[5] محلّه[6] امتداد خطّي استقامي يتعيّن طرفه بأنّه منه تبتدأ الحركة؛ فالانطباق بين المسافة و الحركة يوقع ذلك؛ و أمّا لو كانت المسافة أوضاعاً متّصلةً كما في الحركة الوضعية لجرمٍ مّا[7] مستدير؛ فلايتعيّن نقطة بمبدئية الحركة أصلاً لا في الجسم المتحرّك و لا في سطح هو نهايته و لا في محيط دايرة مفروضة فيه؛ فإنّ تبدّل الوضعِ يعرض لجميع الأجزاء و النقاط بعضها بالنسبة إلى بعض أو إلى خارج معاً و

---

۱. ن: + إن شاء اللّه تعالى.
۲. س: يلزم.
۳. س: يخلّل.
۴. س: تبرأء.
۵. س: ـ و.
۶. س: مجله.
۷. ن: ـ ما.

لايكون آن يتعيّن أوّل حدوث ذلك التبدّل بأنّه فيه، بل لا يصحّ لمثل هذا الحدوث أوّل آنيّ على ما ستعرفه[1] من بعد، إن شاء اللّه تعالى شأنه[2].

فمثل هذه الحركة لايستلزم ذلك من جهة البداية أصلاً لا في العين و لا في الوهم. نعم ربّما استلزمته في الوهم من جهة النهاية لانتهاء الحركة؛ فإنّ الوصول إلى منتهى المسافة آنيّ الحدوث؛ ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ؛ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[3]﴾ [١٥٠].

إشارة

إنّك لتعلم أنّ الحركة إذا وجدت لا مع حدّ من السرعة و البطؤ في زمان؛ فإذا فرض وقوع أُخرىٰ في نصف ذلك الزمان أو في ضِعْفه كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من الأولىٰ؛ فكانت تلك أيضاً على حدّ من السرعة و البطؤ و قد كانت وضعت لا على حدّ منهما؛ هذا خلفٌ.

فإذن الحركة بنفسها ليس في طباعها استدعاءُ زمانٍ بعينه؛ كيف و كلّ حركة في مسافةٍ يقع في زمانٍ يمكن وقوعها على أنّها في تلك المسافة في زمانٍ أقلّ؟! و كلّ زمان أيضاً يمكن بالنظر إلى هويّته وقوع الحركة في أقلّ منه.

تأسيس

إنّ السرعة و البطؤ لاتختلف بهما الحركات اختلافاً بالنوع؛ فكيف و هما يعرضان لكلّ صنفٍ منها وهما ممّا يقبل الأشدّ و الأضعف؛ و الفصل لايقبلهما، بل الحركة الواحدة بالاتّصال تتدرّج من سرعةٍ إلى بطؤ؛ فهما من الأُمور التي هي للحركة

---

١. س، ن: تتعرفه.
٢. ن: ـ شأنه.
٣. س، ن: حديدا.

بالإضافة إلى حركة لا من التي لها في ذاتها؟! و لا الأزمنة تختلف هي بها اختلافاً نوعياً؛ فكيف و هي لاتختلف من حيث هي أزمنة بالنوع البتّة؟! لأنّها أقسام متّصل[1] واحد، بل إن كان فبالشخص؛ و مقارنة ما تختلف بالشخص دون النوع لايوجب البتّة مخالفة فصلية منوّعة.

فإذن الحركة إنّما تختلف نوعاً باختلاف الأُمور التي تقوّم مهيّتها.

ذنابة

لعلّ الاستقامة و الاستدارة في الحركة تتعاندان تعاندَ الفصول أو لواحق الفصول اللازمة التي يدلّ تعاندُها على اختلاف الأشياء في النوع، كما هما في الخطّ.

تنبيه و هتك

أ ليس حدّ السرعة و البطؤ في المستقيمة و المستديرة من الحركة واحداً؛ فالسريع هو الذي يقطع مقداراً أطول في الزمان الواحد و هذا يتناولهما معاً؟! فكما أنّ المستقيم مقدار فكذلك المستدير؛ و كما أنّ الأطول في المستقيم ما فيه المثل بالقوّة و الزيادة فكذلك في المستدير، و الزمان غير مختلف.

فإذن ما قد ظنّ أنّ السرعة إنّما يقال عليهما باشتراك الإسم فاسدٌ؛ و لا يؤبه لمن ظنّه و إن كان النظر ربّما أوجب أنّه لا يصحّ المقايسة بين المستقيم و المستدير و لا المناسبة فيهما، كما لا يصحّ بين الخطّ و السطح مع قول المقدار عليهما على التواطئ.

---

١. ش: يتصل.

استكشاف

أما تبيّن لك أنّ للحركة المستقيمة طرفاً بالفعل إزاءً لما ينطبق عليه من المسافة و هو طرفها؟! فلو كان الزمان مقداراً لحركةٍ مستقيمةٍ كان له أيضاً طرف ينتهي هو به بالفعل؛ أعني الآن [١٥١] بالمعنى المُسلَف تفسيره؛ و كأنّك تفطّنتَ أنّ الزمان لا يكون له ذلك بالفعل البتّة.

فإذن إنّما هو مقدار الحركة[١] المستديرة لا أيّة حركة كانت، بل التي هى أسرع الحركات ـ و هي حركة الجرم الأقصىٰ من المشرق إلى المغرب على منطقة معدّل النهار ـ فقد بيّن بما تبرهن في علم الهيئة أنّه يقطع مقدار درجةٍ من مقعرّه و عدد أميالها تسعة الآف ألف و ثلاثمائة و ثلاثة و أربعون ألفاً و ثلاثة و تسعون في ثلاث خمس ساعة مستوية و في جزء من تسعمائة جزء منها؛ و ذلك بقدر ما يعدّ أحد من واحد إلى ثلاثين بقطع ما عدد أمياله مائة و خمسة و خمسون ألفاً و سبعمائة و ثمانية عشر و سدس؛ فبمقدار[٢] ما يقول أحد واحد يتحرّك خمسة آلاف و مائة و ستّة و تسعين ميلاً و هو ألف و سبعمائة و إثنان و ثلاثون فرسخاً من مقعرّه؛ و اللّه أعلم بما يتحرّك محدّبة[٣] حينئذٍ.

تأييد

كأنّك تحدّست أنّ الزمان بأجزائه ـ من الساعات و الأيّام و الشهور و الأعوام ـ أظهر المقادير إنّيةً؛ فيكون محلّه المستحفظ هو به أظهر الحركات فعليةً و هي الحركة اليومية؛ أعني حركة فلك معدّل النهار التي يتحرّك بها جميع السماويات و بها تتقوّم[٤] الأيّام و الساعات في بُقاع الأرض بأسرها و تطلع و تغرب الكواكب

١. ن: ـ الحركة. ٢. س: فمقدار. ٣. س: محدبة.
٤. ش: يتقوم.

الثابتة و السيّارة في الآفاق أكثرها.

تشييدٌ حدسيٌّ

إنّ جملة الزمانيات يسعها الزمانُ بالفيئية، كما يسع المكانُ جملةَ المكانيات كذلك؛ و كما أنّ كلاًّ من مظروفات المكان يتّصل منه امتداد مكاني إلى أقصىٰ عالم المكان و هو فلك محدّد الجهات، كذلك كلّ من مظروفات الزمان يتّصل امتداد زماني منه إلى أقصىٰ عالم الزمان و هو أُفق محتدّ التغيّر و محدّد جهة التقضّي و التجدّد؛ و كما المكان يحيط بالمكانيات جميعها كذلك الزمان بالزمانيات جملتها و إلّا كان نسبة بعضها إليه بالمعيّة الغير الزمانية دون الفيئية.

و ما أيسر أن يظهر لك فسادُ ذلك؛ فلو كان محلّ الزمان حركة مستقيمة و لا شيء منها يحيط بالكلّ كان لم تقع فيه جملة[١] الزمانيات على أن تنسب إليه بفيءٍ، بل كان أكثرها يقع مباينةً له على أن يقتصر في النسبة على مع معيّةً على نحوٍ أُخرىٰ غير زمانية؛ و فيه خِداج و زَيغ؛ و سيتلىٰ عليك ضرباً مّا من البيان، إن شاء اللّه تعالى.

فإذن محلّ الزمان حركة مستديرة تحيط بهذا العالم كلّه وما هي إلّا حركة الجرم المحيط بالكلّ المحدّد للجهات؛ فتقدّس بعقلك و تحدّس من نفسك.

إيقاظ

ارجع إلى نفسك عساك تجد فعليةَ تحقّقِ الآن في الزمان بحسب الوهم كأنّها تشبه فعليةَ النقطة في السطح المستدير كما لقطب الحركة في سطح الكُرة أو المستوي

١. س: ـ جملة.

كما لمركز الدايرة في سطحها. ما أسهل ما يتأتّى لك بعد ما سبق إن تتفطّن.[۱]

تبصير

ليس الجرم المتحرّك الحركة الحافظة للزمان وجد ثمّ إنّه تحرّك، بل إنّما أخرجه مُبدِعه من الليس إلى الأيس متحرّكاً.

مَضيقُ شكٍّ و فَصيةُ تحقيقٍ[۲]

و لعلّك تقول: «إن كان للزمان وجود على أن يكون مقداراً للحركة وجب أن يتبع كلّ حركة زماناً[۳]؛ فيكون كلّ حركةٍ تستتبع زماناً.»

فيقال لك: أ لست تفرق بين أن يقال: «إنّ الزمان مقدار لكلّ حركة» و بين أن يقال: «إنّ إنّيته متعلّقة بكلّ حركة»؟! فالصحيح هو الأوّل دون الثاني؛ فليس من شرط ما يقدّر الشيء أن يكون عارضاً له و قائماً به، بل ربّما قدّر المباين بالموافاة و الموازاة.

و أيضاً: بين أن يقال: «ذات الحركة متعلّق بها الزمان[۴] على سبيل أن يعرض لها» و بين أن يقال: «ذات الزمان متعلّقة بالحركة على سبيل العروض لها»؟! فالصحيح هو الثاني؛ فيكون هذا يعرض لتلك دون الأوّل؛ فيكون تلك تستتبع هذا؛ فليس إذا تعلّق ذات شيءٍ بطبيعة شيءٍ وجب أن لاتخلو طبيعة الشيء عنه.

و ما تبرهن من أمر الزمان إنّما هو أنّه متعلّق بالحركة و هيئته لها و من أمر الحركة أنّ كلّ حركةٍ تقدّر بزمانٍ و ليس يلزم من هذين أن يكون كلّ حركةٍ

---

۱. ن: ـ ما أسهل... تتفطّن.
۲. ش: مضيق و شك و فصية تحقيق.
۳. س، ش: زمان.
۴. س: متعلق بالزمان.

يتعلّق بها زمانٌ يخصّها؛ فلو أنّ كلّ ما قدّر شيئاً استلزم أن كان عارضاً له كان لكلّ حركةٍ زمانٌ يعرض ذاتها و ليس بذاك، بل الحركات التي لها ابتداء أو انتهاء مطلقاً عند المتهوّسين بالقِدَم أو على وجهٍ يستلزم وجودَ الآن بالفعل على ما يشبه أن يكون هو الحقّ لايتعلّق بها زمان؛ و كيف و لو كان لكان مفصولاً بالآن و قد زاف ذلك.

فإذن الزمان العارض لحركةٍ واحدةٍ على صفةٍ تصلح لأن يتعلّق بها هو يقدّرها و يقدّر به ساير الحركات؛ و تلك حركة تستمرّ و لايكون لها بالفعل أطراف تستلزم آناتٍ تنطبق عليها و ذلك كالمقدار الموجود في جسمٍ يقدّره و يقدّر ما يحاذيه و يوازيه و ليس يوجب تقديره ـ و هو واحد بعينه ـ للجسمين أن يكون متعلّقاً بهما، بل يتعلّق بأحدهما و يقدّره و الآخر الذي لم‌يتعلّق به أيضاً.

و أمّا السكون فإنّما ينسب إليه الكون في الزمان أو التقدّر به على مسلك التجوّز؛ و المعنى أنّ الساكن لو كان متحرّكاً كان مقدار حركته الزمان.

تذنيب

فإن قلت: أ رأيت إن لم‌توجد تلك الحركة أ كان يفقد الزمان حتّى إذا وجدت حركات غيرها كانت بلا تقدّم و تأخّر؟

قيل: أجاب عنه الشيخ في الشفاء بأنّه إن لم‌تكن حركة مستديرة لجرمٍ مستديرٍ لم‌تعرض للمستقيمة جهات؛ فلم‌تكن حركات مستقيمة طبيعية؛ فلم‌تكن قسرية؛ فيجوز أن تكون حركة جسم من الأجسام وحده و لا أجسام أُخَر مستحيلة و إن لم‌تكن استحالتها بيّنة؛ فكثير من المحالات لاتتبيّن استحالتها إلّا ببرهانٍ؛ و الوهم إذا رفع المستدير و أتى بالمستقيم يجد زماناً محدوداً لايستنكره لكن النظر في ما

يصحّ في الوجود دون التوهّم.

تفريع و ضبط

فالدورية غنيّة عن ساير الحركات و هي[۱] غير مستغنية عنها؛ فهي إذن أقدم الحركات بالطبع؛ فيجب أن يتقدّم جميع الحركات حتّى يصحّ وجودها.

و أيضاً: المستديرة تامّة لاتقبل الازدياد و النقص و الاشتداد و التضعّف كما تعرض في الحركات الطبيعية أن تشتدّ آخر الأمر كمدرةٍ إذا قربت من المركز و[۲] في القسرية أن تتضعّف إلى أن تبطل رأساً؛ و التامّ أشرف من الناقص؛ فالدورية أقدم من ساير الحركات بالشرف أيضاً.

و كذلك الجرم الأقصىٰ المستدير الذي هو موضوع تلك الحركة الدورية؛ فإنّه أقدم الأجرام بالطبع و به تتحدّد جهات الحركات الطبيعية المستقيمة؛ فلايحتفّ[۳] بسطحه المحدّب خلأ و لا ملأ؛ و هو أيضاً أشرف من ساير الأجرام.

كشف و إذاعة

رأيت كيف بدأنا بما يُحيل قيام الزمان بشيءٍ من الحركات الفاعلة حدوداً و نقطاً أينيةً كانت أو كمّيةً أو كيفيةً.

ثمّ ثنّيناه بإيجاب كون مستديره بوضعية الاستحفاظ[۴] هي أظهر الحركات و ليست إلّا اليومية. فرجع إيداء احتمال [۱۵۲] وضعية لايشعر بها و هي أسرع من اليومية ساقطاً سقوطَ اللغو من القول.

ثمّ قفّيناه بما يشمل[۵] الحركة الكيفية الغير المتناهية لو أمكنت، كحركة الهيولىٰ

---

۱. س: ـ و هي.
۲. س: ـ و.
۳. س: فلاتحيّف.
۴. ش، ن: كون الاستحفاظ بوضعية مستديره.
۵. س: شمل.

في الكيفيات الاستعدادية عندهم؛ و أمّا حركة النفوس في الكيفيات النفسانية و الشوقية؛ فأنت متحدّس من نفسك حالها و كيف لم تحوجنا سياقة البيان إلى أخذ وجوب السكون بين المستقيمتَين.

و فيه تجشّمٌ أنت عنه لفي مندوحةٍ؛ فالرواقيّون و منهم أفلاطن الإلهي نافوه و أكثر المتكّلمين موافقوهم و المشّاؤون مثبتوه بقولٍ دحضٍ و الجُبّائي من المعتزلة بما هو أدحض.

تبصرة

المتهوِّسون[١] بالقِدَم يجعلون الزمان غير متناهي الامتداد في جانب الأزل و لا منقطعه في جانب الأبد؛ فينزّهونه عن العدم أزلاً و أبداً.

و نحن قاطبة الملّيّين نَردَعهم عن الحكم الأوّل؛ و يوافقنا من أوائل القدماء الحكماءُ السبعةُ المقتبسون نورَ الحكمة من مشكوة النبوّة؛ فمن الملطيّين ثالس و أنكساغورس[٢] و أنكسيمايس، و من غيرهم أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن؛ دون الحكم[٣] الثاني؛ فلم يقم عقل أو شرع بامتناع بقاء ممكنٍ مّا[٤] أبداً، بل قد يقومان[٥] بإثباته كما في المفارقات من النفوس الناطقة الإنسانية و غيرها و لعلّه هو الحقّ في الزمان أيضاً.

تكملة[٦]

مَن نفىٰ منهم السكونَ بين الحركات المختلفة أينيةً و غيرها يتمسّك في الإسناد إلى

---

١. س: للتهوّسون.
٢. س: انكسارغورس.
٣. س، ش، ن: ـ الحكم.
٤. ن: ـ ما.
٥. س: يقومان.
٦. س، ن: تكلمه؛ هامش «س»: تكمله.

المستديرة بامتناع اتّصال الحركات المختلفة [١٥٣] بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. فالزمان إذ هو شيء واحد متّصل دائماً يجب استناده[١] إلى ما هو مثله في الاتّصال الوحداني؛ فإذن الحافظة له متّصلة دائمة و لايكون سِوى الدورية.

و مَن أثبت قال: المتحرّك إلى حدٍّ مّا بالفعل إنّما يصل إليه في آنٍ ثمّ إذا تحرّك عنه فلامحالة يصير مفارقاً أو مبايناً له بعد أن كان واصلاً في آنٍ أيضاً و لايتّحدان؛ فيكون المتحرّك واصلاً مبايناً معاً؛ فيجتمع[٢] النقيضان؛[٣] فهما متغايران و لايتشافعان[٤]؛ فيلزم الجزء الذي لايتجزّى؛ فبينهما زمان و المتحرّك لايكون فيه متحرّكاً إلى ذلك الحدّ و لا عنه؛ فإذن هو ساكن.

و نوقض بالحدود المفروضة في المسافات المتّصلة المقطوعة بحركةٍ واحدةٍ.

و ذكر الشيخ في الشفاء أنّ مباينة المتحرّك للحدّ ـ أعني حركته عنه ـ إنّما تقع في زمانٍ:

فإن عُني بآن المباينة طرفُ زمانها فلايمتنع[٥] أن يكون هو بعينه آن الوصول[٦]؛ فإنّه طرف للحركة عن ذلك الحدّ و طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة؛ فيخرج عن ذي الطرف و فيه يقع اللاوصول و لايجتمع النقيضان.

و إن عُني به آنٌ يصدق فيه الحكم بالمباينة؛ فهو مغاير لذلك الآن و بينهما زمان لكن المتحرّك لايسكن فيه، بل يقطع مسافة تقع بين ذلك الحدّ و بين المباين له وضعاً.

قال: «و كذلك إن بدّل لفظ المباينة لا مماسّةً؛ فإنّه يجوز أن تكون طرف زمان

---

١. س: إسناده.
٢. س: فليجتمع.
٣. ن: فيجتمع النقيضان فيكون المتحرّك واصلاً مبانياً معاً.
٤. س: لاتشافعان.
٥. س: فلا يمتنع.
٦. س: الوجول.

اللاممّاسّة مماسّة.» [۱۵۴]

ثمّ أتمّ الحجّة بأنّ الحركة الموصلة إلى الحدّ المذكور إنّما يصدر عن علّةٍ موجودةٍ تسمّىٰ باعتبار كونها مزيلةً للمتحرّك عن حدٍّ مّا مقرّبة له[۱] إلى آخر ميلاً و تلك هي علّة الوصول إلى ذلك الحدّ لكن باعتبار الإيصال؛ و ذلك اعتبار آخر غير ما بحسبه التسمية ميلاً و هي موجودة آن الوصول؛ فالميل من الأُمور التي توجد في آنٍ كما تكون معلولة و ليس من التي لاتوجد إلّا في زمانٍ كالحركة.

ثمّ المباينة لاتحدث إلّا بميلٍ ثانٍ يحدث أيضاً في آنٍ و يبقي زماناً و لايكون ذلك الآن هو آن الوصول؛ فكيف يجتمع ميلان مختلفان في جسم واحد؟! فإذن بينهما زمان يكون المتحرّك فيه عديم الميل؛ فيسكن.

أوهام و تنبيهات

و لعلّك تقول: ألا لِمَ لايكون الميل علّةً مُعدّةً للوصول لا موجبة؛ فيجوز أن ينعدم؛ فيوجد معلولها؟!

فيقال لك: أ لم يكن النظر في علّته الموجدة و هي بعينها علّة صدور الحركة لا باعتبار ما يسمّى ميلاً؛ أعني كونها مزيلة المتحرّك عن حدّ ما مقرّبته إلى حدّ آخر؛ فيزول بذلك الاعتبار عند[۲] الوصول إلى ذلك الحدّ، بل باعتبار الإيصال إليه و أنّه يبقى ما بقي معلوله، كما في طبيعة الحجر من الثقل قبل الوصول إلى حيّزه الطبيعي و مادام فيه بعده.

أو تقول: ما ذكر إنّما يصحّ لو صحّ للآن وجودٌ و ليس يصحّ.

فيقال لك: أ ليس تتعيّن عند الوهم آناتٌ في الزمان تطابق حصول أشياء واقعة

---

۱. ن: ـ له. ۲. ن: عنه.

لا شيئاً فشيئاً بل دفعةً، كطلوعٍ أو غروبٍ؟! و هذه موهومات انتزاعية ليست اختراعية؛ فيصدق كونها ظروفاً لحصولاتٍ أو ارتفاعاتٍ.

أو تقول: أ ليس ينتقض البيان بعلّة الآن و علّة عدمه؛ فإمّا أن تجتمعا في وقت واحد أو تكون إحديٰهما تدريجية أو يقع بينهما زمان؟!

فيقال: سيقرع سمعك أنّه ليس كلّ ما لايكون حدوثه على التدريج فإنّه يكون آنياً، بل هناك قسم ثالث هو الحادث في جميع الزمان لا[1] على أن يكون له آن أوّل الحدوث؛ فتربّص.

هتك و حكومة[2]

ربّما يقال: لِمَ لاتكون اللاامماسّة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسّة لا على أن يكون لزمانها طرف غير آن المماسّة؛ فيكفي هناك آنٌ واحدٌ؟

و يدفع بأنّ آن المماسّة الذي يجب أن يوجد فيه السبب الموصل لايمكن أن يقع مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً؛ لأنّ ذلك الزوال فاقر إلى حدوث سببٍ متجدّدٍ لايمكن اجتماعه مع السبب الأوّل؛ و السببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها و لا ممّا لايوجد إلّا في أطراف الأزمنة و لا ممّا يكون منطبقة على أزمنتها؛ فهما إذن ممّا يوجد في الأزمنة و في أطرافها لكن يتأتّى أنّ المفارقة يتحقّق[3] في نفس زمانٍ طرفه آن الوصول و في أىّ جزءٍ فُرض فيه؛ فهي مع الحركة التي يوجد منها اللاوصول؛ و إذ ليس لها آن أوّل الحدوث فكذلك لما معها.

فإذن الميل الثاني إنّما يحدث في نفس ذلك الزمان لا على سبيل أن يكون

---

۱. س: ـ لا. ۲. س: حكمومة. ۳. ن: ـ يتحقّق.

لحدوثه آن أوّل لكون معلوله أيضاً على هذا السبيل؛ فلاينفصل علّة المـفارقة و اللاوصول عنها[1] في الحكم.

ثمّ لو لم‌يؤخذ ذلك على مسلك التبيين فلِمَ لايسلك في تزييف الحجّة عـلى طريقة المنع؟!

و ما يقال: «إنّ الطبيعة بعد أن ينعدم[2] عن محلّها القوّة المـوصلة لايـمكن أن يوجد فيه الميل المزيل إلّا بعد زمان؛ و إذ ليس للميل هويّة اتّصالية تنطبق على الزمان لايمكن أن يوجد شيئاً فشيئاً. فإذن حدوثه في آنٍ هو آخر ذلك الزمان» يشبه أن تكون دعوىٰ خليّة عن برهانٍ؛ فإنّ تأثيرات الجسـمانيات و إن كـانت زمانية لكن ليس يلزم أن يكون لآثارها آن أوّل الحدوث.

شكّ و إفشاء

إنّه ليسبق إلى الوهم [۱۵۵] أنّ لنا أن نفرض ثلاث كُرات صغرىٰ و وسطىٰ و كبرىٰ، بعضها في ثخن بعضٍ على أن يكون البُعد بين مركزَى الأُوليَين كالبُعد بين مركزَى الأُخريَين؛ و كلّ حاوية متحرّكة و محرّكة محويتها حـول مـركزها؛ و حـركة الوسطىٰ المحاطة ضِعفُ حركة الكبرىٰ المحيطة و على خلاف جهتها؛ و لْنَفرض المراكز في مبدأ الدور على خطّ مستقيم هو قطر المحيطة الكبرىٰ؛ فـفي تـمام دورة من دوراتها يتحرّك مركزُ جرم الصغرىٰ على تمام قـطر مـنطقة الكـبرىٰ مرّتين ـ نزولاً و صعوداً ـ و لايتخلّل بينهما سكونٌ لاتّصال الحركات؛ فكيف و قد أسّس ذلك مَن [۱۵۶] قام لسدّ ثغور الحكمة على أن يكون أساساً لحلّ العقدة في اشكال تشابه حال[3] القمر حول مركز العالم مع عدم تساوي أبعاد مركز التدوير

---

۱. س، ش: عنهما. ۲. س: يتقدم. ۳. س: حامل.

عنه في أجزاء الدور؟!

و إنّك تعلّم أنّه لايتطرّق السكون إلى الفلكيات و يفشى الزلل فيه بأنّـه إنّـما يحصل الصعود و الهبوط هناك بالحركات المستديرة في نفس الأمر و المركّبة منها في مركز الصغرىٰ إنّما هـي المسـتقيمة بـحسب الرؤيـة لا التـي يـلزمها المـيل الاستقامي؛ و الحكم إنّما كان على السمتقيمتين تلك الاستقامة؛ فهما تستندان إلى تخالف الميلَين؛ و أمّا هذه فلايستلزم مبدأ ميل استقامي؛ فلايلزم أن يكـون فـي الفلكيات مبدأ ميل مستقيم و فيها مبدأ[1] الميل المستدير.

ثمّ إنّ الكلام في الحركات المستقيمة بالذات و هذه حركة بالعرض.

وضعٌ استنكاريٌّ [۱۵۷]

كأنّ الرائين ذلك الرأي يجعلون امتناع وجود الميلَين سبباً لتحقّق السكون، كما أنّ امتناع الخلأ قد يكون سبب الحركة التخلخلية و يرون أنّ عـدم حـدوث المـيل المحرّك عن القوّة المحرّكة هو المبدأ القاسر للسكـون؛ فـالميل الغـريب[2] ربّـما يستولي على الميل الطبيعي و يعدمه و يمنع الحركة الطبيعية و تكون عند انـتهاء الحركة القسرية بقيّة من الميل الغريب تقوي على منع القوّة الطبيعية عن إحداث الميل الطبيعي إلى أن تبطل بنفسها أو يبطلها سبب آخر، كما أنّ السخونة الغريبة بعد انقطاع الحركة قد تمنع طبيعة الماء عن انبعاثٍ بردّها الطبيعي عنها أو أنّ السبب فيه معنى وجودي؛ فإنّ المحرّك يفيد قوّةً غريبةً يتحرّك بها الجسم و بتوسّطها قوّة مسكّنة هي أمر كالمضادّ للميل؛ أعني بذلك أنّها أمر غريب به يحفظ الجسمُ مكانَ ما هو فيه كما بالميل يترك[3] مكانه؛ فيكون منه قسري و طبيعي، كما يكـون مـن

---

۱. ن: ـ ميل استقامي... فيها مبدأ.

۲. س، ش: القريب.

۳. س: بترك.

الميل و يلتزمون السكنات حيث تحصل في المسافة حدود بالفعل، كما إذا اختلفت أبعاضها بعروض البياض و السواد مثلاً و السكون في الكُرة المركّبة على دولاب داير تحت سطح بحيث تلقّاه عند الصعود على نقطةٍ ثمّ تفارقه حين المماسّة.

و الرئيس أبوعليّ لم‌يصوّب تعليقَ أحكامٍ طبيعيةٍ بأوهامٍ رياضيةٍ.

و منهم مَن ينشط العقدة بأنّ موافاة الحركة المستديرة لموضع المماسّة لايقتضي انقطاعَها كما في ساير الحدود المفروضة في المسافة؛ فكيف و الكواكب ينتهي بالحركات المستديرة المتّصلة إلى نقاط معيّنة و ترجع عنها و لا سكون في الفلكيات؟!

و منهم مَن لم‌يفرق بين الحركات المستقيمة و المستديرة إذاما كان الوصول إلى حدود بالفعل و يقصر الحكم بتخلّل السكون على الحركات المختلفة الذاتية؛ و الكواكب إنّما تتحرّك تلك الحركات بالعرض؛ و به يسدّ الخلل أيضاً في حجر الرحى المرمّي إلى فوق إذاما عارضه في مسلك نزوله حصاة صغيرة صاعدة؛ و في الشفاء سيق المقال إلى ضربٍ من البسط لايحتمله[1] طور الغرض في هذا الكتاب؛ و أُسلوب الجُبّائي مستبين الوهن[2] بالمُسلَف من القول.

---

١. س: البسيط لايحمله. ٢. ن: الفساد؛ هامش «ن»: الوهن.

فصل

فيه يستقصى النظر في الآن السيّال و تحلّ شكوك قيلت في أمر الزمان و الآن و يحقّق معنى كون الزمان غير قارّ الذات

مدخل

هل كفاك سلفُ القولِ في كشف الغطاء عن حقيقة الآن بمعنى الطرف الوهمي للزمان؟ أعني الذي هو حدّ مشترك بين حاشيتَيه ـ الماضي و المستقبل ـ به يتّصل أحدهما بالآخر و هو واصلٌ بينهما بذلك الاعتبار، فاصلٌ باعتبار أنّه يفصل الأوّل عن الثاني لكونه نهاية لذاك[1] و بداية لذا لكن على الجهة التي عرّفناكها من قبل؛ و تتحصّل فعليته الذهنية بشعورٍ دفعيٍّ بمماسّة جسمٍ لآخر أو وصول مركز النيّر إلى محاذاة الأُفق أو شيء من أشباه ذلك و هو نفس طرف الزمان لا شيء في طرفه؛ و كذلك سنّة الأطراف؛ فالسطح هو نفس ظاهر الجسم لا شيء في ظاهره و الخطّ هو نفس طرف السطح و ظاهره لا شيء هو كذلك و

---

١. س: لذلك.

كذلك النقطة.

فقد حان حين أن تتعرّف أنّ هناك آناً على سبيل آخر.

توطئة

أ لم يقرع سمعك في الحكمة أنّ للحركة[١] معنيين:

أحدهما: التوسّط بين مبدأ المسافة و منتهاها بحيث أىّ حدٍّ يُفرض في الوسط لايكون المتحرّك قبله و لا بعده فيه لا كحدَّى الطرفين؛ فهذا هو صورة الحركة و هو صفة واحدة بسيطة شخصية تلزم المتحرّك و لاتتغيّر مادام هو متحرّكاً و إن تغيّرت حدود التوسّط بالفرض إزاء ما ينفرض في المسافة من النقاط مثلاً و ليس كون المتحرّك[٢] متوسّطاً لأنّه في حدٍّ دون حدٍّ، بل لأنّه على الصفة المذكورة.

ثمّ هذا الكون في الوسط و إن كان واحداً شخصياً؛ فإنّه من حيث له حدود بالقوّة من جهة اتّصال موافاة حدود المسافة يقبل الانقسامَ بالفرض إلى غير نهاية و إلّا كان دفعةً؛ فهو مستمرّ بحسب الذات غير مستقرّ بحسب النسبة إلى[٣] تلك الحدود؛ فكما أنّ النقطة مثلاً[٤] في المسافة لايكون بالفعل ولكن بالقوّة فكذلك كلّ كون من الأكوان المنتزعة من ذاك لاتتميّز عمّا يليه[٥] بالفعل إلّا بالقوّة.

فإذن الحركة وجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ فهي كمال أو فعلٌ أوّلٌ به يتوصّل إلى كمال أو فعل ثانٍ هو الوصول إلى الغاية؛ فلذلك رسّموها بكمالٍ أو فعلٍ أوّلٍ لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة أو بالخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاهٍ نحوَ شيءٍ.

---

١. س: + على. ٢. س، ن: + هو. ٣. س: + حدّ؛ ش: + عدد.

٤. ن: ـ مثلاً. ٥. ن: لايليه.

و ثانيهما: الأمر المتّصل المنطبق على الممتدّ من المسافة بين طرفَيها؛ و هـذا يسمّى الحركة بمعنى القطع و الأوّل الحركة التوسّطية؛ فتذكّر و لاتكن من الذاهلين.

إيناس

هل اختطفتَ ما يقولون من[۱] أنّ النقطة فاعلة للخطّ كالوحدة للعدد؛ فـإنّ طـرف المتحرّك ولْيَكُن نقطةً مّا كرأس مخروطٍ يرسّم بحركته وسيلانه مسافةً مّـا[۲]، بـل خطّاً مّا كأنّه ـ أعني ذلك الطرف ـ هو المنتقل فقد تعرض[۳] للنقطة مماسّة منتقلة و المماسّة لاتحدث إلّا في آنٍ؛ فلايصحّ تتالي المماسّات.

فإذن بين كلّ مماسّتَين حركة و زمان؛ فيوجد هناك لا محالة خطّ ينطبق عليهما ثمّ ذلك الخطّ تنفرض فيه نقطة متوهّمة لا على أنّها فاعلة له أو أجزائه، بل على أنّها واصلة بين أجزائه الوهمية؛ فالفاعلة للخطّ غير المتوهّمة فيه.

فهذا القول في النقطة و إن كان أمراً يقال للتخييل لا على أنّ له إمكان وجودٍ على ما حقّقه الشيخ الرئيس في الشفاء و التعليقات؛ [۱۵۸] فإنّه إذا ماسّ الجسم جسماً بنقطةٍ ثمّ ماسّه بأُخرىٰ تكون النقطة الأولىٰ قدبطلت بالحركة التي بينهما؛ إذ المماسّة لاتثبت و الجسم يكون بعد المماسّة كما كان قبل المماسّة؛ فلا تبقي فيه نقطة ثابتة يكون مبدأ خطّ بعد المماسّة و لايبقي امتداد بينهما و بين أجزاء آخر[۴] المماسّة؛ فإنّ تلك النقطة إنّما هي نقطة بالمماسّة لا غير، كما عُلم في الطبيعيات؛ فإذا بطلت تلك المماسّة بالحركة فكيف تبقي هي نقطة و كيف يبقي الخطّ الذي هي مبدأ له؟!

---

۱. س، ش، ن: ـ من.
۲. س: ـ ما.
۳. س: فقد نعرض.
۴. ش: ـ آخر.

و أيضاً: ما لم‌يكن هناك سطح موجود لم‌تصحّ للنقطة حركة؛ فإذن السطح و الخطّ يوجدان قبل النقطة؛ فلاتكون النقطة حركة؛ النقطة علّة لوجود الخطّ، بل هذه الحدود جميعاً متأخّرة عن وجود الجسم لكنّك إذ انجذبتَ بذهنك إلى لحاظه تدرّجتَ إلى نيل ما أنت بسبيله.

إذاعة

يشبه أن يكون في الحركة بمعني القطع شيء كالنقطة الفاعلة للخطّ و أشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله[1]، بل تأخّرت عنه و كذلك في الزمان؛ فإنّه يتوهّم منتقل و حدّ في المسافة و زمان؛ فالمنتقل يفعل نقلة متّصلة على مسافة متّصلة في زمان متّصل؛ فهو، بل حالته التي تلزمه في الحركة ـ أعني الكون في الوسط ـ أمرٌ بسيطٌ غيرُ منقسم فعّالٌ بسيلانه اتّصالاً متقدّراً بالزمان و يطابقه من المسافة نقطة ـ أعني الفاعلة لا الواصلة بين جزئين من أجزائها ـ و من الزمان آن و هذا هو ما نسمّيه الآن السيّال. لستُ أعني بذلك الآن المحفوف بالماضي و المستقبل كأنّه حدث زمان؛ فحدّ بعد حصوله بذاك على ما عرّفناك من قبل، بل الأمر البسيط الراسم للزمان، الذي هو مقدار الحركة، المنطبق على الحركة التوسّطية.

فمن البيّن أنّه لايكون مع المنتقل المتحرّك خطّ المسافة فقد خلفه و لا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت و لا الزمان فقد سلف.

فإذن إنّما يكون معه من كلّ واحد أمرٌ غيرُ منقسمٍ باقٍ دائماً ما بقي الانتقال؛ فمن القطع الشيء الذي هو الحركة مادام الشيء يتحرّك و من المسافة الحدّ إمّا

---

١. ن: لم‌تفعل.

نقطة [١٥٩] أو غيرها و من الزمان هذا الآن.

ذكرٌ فيه تشييدٌ

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «فكلّ واحد من هذه نهاية؛ و المنتقل أيضاً نهاية لنفسه من حيث انتقل كأنّه شيء ممتدّ من مبدأ المسافة إلى حيث وصل؛ فإنّه من حيث هو منتقل شيء ممتدّ من المبدأ إلى المنتهىٰ؛ و ذاته الموجودة المتّصلة حدّ و نهاية لذاته من حيث إنّه[1] قدانتقل إلى هذا الحدّ.» [١٦٠]

فحريّ بنا أن ننظر هل كما أنّ المنتقل ذاته واحدة و بسيلانه[2] فعل ما هو حدّه و نهايته و فعل المسافة أيضاً؛ فكذلك في الزمان أيضاً شيء هو الآن يسيل؛ فيكون ذاتاً غير منقسمة من حيث هي هو و هو بعينه باقٍ من حيث ذلك و ليس باقياً من حيث هو الآن؛ لأنّه إنّما يكون آناً إذا أُخذ محدّداً[3] للزمان، كما أنّ ذلك إنّما يكون منتقلاً إذا كان محدّداً لما يحدّده و يكون[4] في نفسه نقطةً أو شيئاً آخر.

و كما أنّ المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل أنّه لايمكن أن يوجد مرّتين، بل هو يفوت بفوات انتقاله، كذلك الآن من حيث هو آنٌ لايوجد مرّتين لكنّ الشيء الذي لأمرٍ مّا صار آناً عسىٰ أن يوجد مراراً، كما أنّ المنتقل من حيث هو أمر عرض له الانتقال عسىٰ أن يوجد مراراً؛ فإن كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقّاً ما يقال: «إنّ الآن يفعل بسيلانه الزمان.»

و لايكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما، كما أنّ النقطة الفاعلة بحركتها مسافة هي غير النقطة المتوهّمة فيها؛ فإن كان لهذا الشيء وجود فهو مقرون بالمعنى الذي حقّقناه[5] في ما سلف من[6] أنّه حركة من غير أخذ متقدّمٍ و

---

١. س، ش: ـ إنّه.
٢. س: سيلانه؛ هامش «س»: بسيلانه.
٣. س: مجدّداً.
٤. س، ن: كون.
٥. س، ش: حقّقنا.
٦. س، ش، ن: ـ من.

لا متأخّرٍ و لا تطبيقٍ.

و كما أنّ كونه ذا أينٍ إذا استمرّ سايلاً في المسافة أحدث الحركة كذلك كونه ذا ذلك المعنى الذي سمّيناه الآن إذا استمرّ سايلاً في متقدّم الحركة و متأخّرها أحدث الزمان. فنسبة هذا الشيء إلى المتقدّم و المتأخّر هي كونه آناً و هو في نفسه شيء يفعل الزمان.

تنبيه

أ يتيسّر لك أن تتلطّف من نفسك فتجد أنّ استمرار ذلك الأمر البسيط في الحركة مع عدم استقرار نسبته إلى الحدود المفروضة في المسافة بحسب الوجود في الأعيان و اتّصال ذلك مدّة الحركة بحيث تنطبق على المسافة المتّصلة في ذاتها و حصول قطع المسافة في الخارج على الاتّصال لا على أن تكون[1] هناك قطوع الأجزاء المسافة متمايزة على الانفصال؟ فيلزم أن تكون هي ذات مفاصل بالفعل تستوجب الحكم البتّي بوجود أمرٍ ممتدٍّ من الحركة في الأعيان منطبقٍ على المسافة المتّصلة لكن على أن يكون موجوديته في مجموع شخص زمان الحركة على التطابق؛ فتنفرض الأجزاء فيه حسب ما تنفرض في ذلك الزمان و لايجتمع إثنان منها في شيء من أجزاء الزمان أو شيء من الآنات المنفرضة فيه.

و كذلك وجود الآن السيّال في الخارج على وصفَي الاستمرار و عدم الاستقرار و وجود الحركات المعيّنة مع انطباق الحركة على الزمان يستدعيان الممتدّ المتّصل من الزمان أيضاً في الأعيان على نحو ما في الحركة إلّا أنّ الممتدّ من الزمان موجود في نفسه لا في آن و لا في زمان بخلافه من الحركة؛ فإنّها توجد

---

١. ش: يكون.

في الزمان.

ثمّ أليس قول جمهور الحكماء في تقسيم الكمّ الموجود في الأعيان إلى القارّ و غير القارّ و تبيين وجود الزمان بأجزائه الممتدّة من الليالي و الأيّام و الشهور و الأعوام؛ و الحكم بأنّ الموجود من الحركة يتقدّر بالزمان و ينطبق على المسافة و يتكمّم[1] بكمّيتها بالعرض؛ و هو لا يصحّ في التوسّطية؛ و مخالفة عامّة المتكلّمين لهم في وجود العرض الغير القارّ من الأُمور الموضِحة مذهبهم في وجود الممتدّ من الزمان و الحركة؟!

و إجراء تلك الأحكام مَجرى المسامحة يشبه أن يكون فَشفَشةً [١٦١] في القول و تقوّلاً على الفلاسفة و قَعقَعةً [١٦٢] في الفلسفة و هَدْماً لبنيان الحكمة.

إشارة

كما أنّ الحركة التوسّطية و الآن السيّال يرسّمان الممتدّ من الحركة و الزمان الذي هو مقدارها في الأعيان كذلك يرتسم من كلّ منهما بحسب الاستمرار و عدم الاستقرار أمر ممتدّ في الذهن ـ أعني الخيال ـ و حدوث ذلك الارتسام الخيالي إنّما يكون على التدريج في زمان؛ فالأجزاء المفروضة في ذلك الممتدّ تكون متعاقبة في الارتسام على نحو ما تتعاقب الأجزاء المفروضة في الخطّ المستقيم المرتسم من القطرة النازلة أو المستدير المرتسم من الشعلة الجوّالة؛ أعني بذلك التعاقب في صرف الحدوث دون البقاء؛ فإنّ تلك الأجزاء مجتمعة هناك في البقاء آناً على خلاف ما يكون في الارتسام الخارجي؛ فشأنه هناك تعاقب ما ينفرض من الأجزاء المتوهّمة حدوثاً و بقاءً.

---

١. س: تتكمّم.

فَاحْدس من ذلك أنّ مَن حكم بكون الزمان أو الحركة غير قارّ الذات مطلقاً [١٦٣] عنىٰ به ذلك بحسب الوجود في الأعيان.

وهمٌ و هتيكةٌ

أ رأيت[١] من الناس مَن ضلّ فظنّ أنّه لايوجد في الأعيان من الحركة و الزمان إلّا التوسّط و الآن السيّال المنطبق عليه؛ و أمّا الممتدّ منهما فإنّما يرتسم في الخيال من ذينك الراسمين على الجهة المستقصاة لا غير؟!

ثمّ من العجب ما يدور على ألسنة المتأخّرين عامّتهم أنّ ذلك هو ما اجتمعت عليه آراء الفلاسفة بشتاتها؛ و قد ذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء أنّه من المذاهب الباطلة التي اضطرّ كثير من الناس إلى انتهاجها من جهة شكوك أوردت و يعسر على الأوهام حلّها و سنبلّغك قوله بعبارته، إن شاء اللّه تعالى[٢].

شكّ و تحقيق

ربّما يقال: نعيّن آناً في زمان الحركة فنقول: أ فيه[٣] حركة؟ فتقع الحركة في الآن و يستلزم جزئاً غير منقسم في المسافة و قد أبطل أو سكون؛ فتنبتّ[٤] الحركة و قد وضع أنّها متّصلة واحدة كالمسافة غير ملتئمة من المتبدّدات.[٥] ثمّ من المتحرّكات ما في طباعه مبدأ امتناع السكون كالفلكيات أو ليس فيه شيء منهما فيخلو الموضوع القابل عنهما و هو خلف.

فيزال بأنّه ليست فيه حركة، لعدم كونها دفعية؛ و لاسكون، لتحقّق الحركة و إن لميكن في الآن؛ فالحركة في الآن أخصّ من اللاسكون و ممّا يساويه؛ فانتفائها[٦]

---

١. ن: ـ أ رأيت. ٢. س، ن: ـ تعالى. ٣. س: انيه.
٤. ش، ن: فتنبّت. ٥. س: ملئمة من المبتدئات. ٦. س: فانتفائهما.

لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون، لتحقّقه بالحركة لا في الآن؛ و نظير ذلك من وجهٍ المتحرّك في البيت؛ فإنّه ليس بساكنٍ و لا متحرّكٍ في السوق.

فإذن الآن إن أُخذ ظرفاً للاتّصاف اختير الاتّصاف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه؛ و إن جعل ظرفاً لوقوع الحركة و[۱] السكون قيل لا يقع شيء منهما فيه و لا يلزم خلوُّ الموضوعِ فيه عن الاتّصاف بهما.

عقدة[۲] و حلّ

و لعلّك تقول: «إنّ المتحرّك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها و إذا وصل فقد بطلت الحركة.»

فيقال لك: إنّما يستدعي ذلك امتناعَ وجودها في آن الوصول إلى المنتهى، بل أيّ آنٍ فُرض من الآنات و يعبّر عنه بالحال و الوجود في الأعيان أعمّ من ذلك؛ فالحركة إنّما توجد في زمانٍ نهايتُه آنُ الوصول؛ فهناك يتمّ وجودها في الماضي.

و لا ينقبض العقل من أن يكون بعض الأشياء بحيث يكون ظرف وجوده نفس الزمان دون الآن؛ فيكون إمّا ماضياً أو مستقبلاً كالزمان. نعم الشيء الذي يكون ظرف وجوده الآن إذا لم يوجد في آنٍ من الآنات لم يصحّ أن يوصف بالوجود أصلاً.

فإن توهّمتَ أنّها لا تتّصف بالوجود العيني قبل الوصول لعدم انقطاعها و لا حاله و إلّا استلزمت شيئاً لا ينقسم من المسافة أزيل وهمك بأنّه إن أُريد بقبل الوصول آنُ قبله فالترديد غير حاصر و إن أُريد به ما يعمّه و زماناً أُختير أنّها تتّصف بالوجود العيني في زمانٍ قبل آن الوصول نهايته ذلك؛ فهي بنفسها توجد في نفس

---

۱. ش: او.

۲. ش: عقد.

ذلك الزمان و بحدّها في تلك النهاية.

فإذن الحركة لا وجود لها إلّا في الماضي من الزمان أو في المستقبل منه؛ و أمّا الحال فإنّما[1] هو نهاية أحدهما و بداية الآخر و ليس بزمانٍ؛ فلايكون فيه حركة أصلاً.

و لايسوغ لك أن تقول: الماضي من الحركة هو الذي كان موجوداً في آن حاضر ثمّ مضى؛ فإنّه هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن قبل الحال مستقبلاً و بعضه ماضياً و صار في الحال كلّها ماضياً؛ و هكذا في المستقبل و الآن الفاصل بين الماضي و المستقبل ليس يقع فيه حركة.

أ و لم يكفك قولُ خاتم الحكماء في شرح الإشارات و نقد المحصّل أنّه لاتصحّ قسمة الحركة و الزمان إلى ماضٍ و مستقبلٍ و حالٍ؛ لأنّ الحال هو حدّ مشترك بين الماضي و المستقبل هو نهاية أحدهما و بداية الآخر؛ و الحدود المشتركة بين المقادير لاتكون أجزاءً لها و إلّا لكان التنصيف تثليثاً و التثليث تخميساً، بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع؟!

وهمٌ و إزاحةٌ

كدت أسمعك تقول: أما يلزم من اتّصال الحركة الماضية بالمستقبلة اتّصالُ الموجود بالمعدوم؟!

أ فلاتتفكّر أنّك إن عنيتَ اتّصال الموجود بالمعدوم المطلق بحيث يحصل منهما موجود عيني؛ فذلك غير لازم؛ و إن عنيتَ اتّصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يلتئم منهما موجود في

---

١. س: فإنّها.

مجموع الزمانين على أن ينحلّ إليهما في الوهم و هو في نفسه و في الوجود العيني متّصل وحداني فذلك غير مستحيل، بل هو ما عليه الأمر نفسه.

إماطةُ ريبةٍ

أ أصغيتَ إلى الذي يقول ـ و هو ممّن قد يسير مع زمرة الحافّين حولَ عرش التحقيق ـ: إنّه إذا قيل بوجود الماضي فإمّا أن يراد أنّ وجوده مقارن لوصف المُضيّ؛ فيلزم أن يكون موجوداً و معدوماً معاً؛ إذ لا معنى للمُضيّ إلّا الانقضاء أو أنّه كان مقارناً لوصف الحضور ثمّ زال الوجود بزوال الحضور؛ فيلزم أن يكون موجوداً في آنٍ؛ [١۶۴] فما لا يكون موجوداً في آنٍ لايكون موجوداً في الماضي؛ و عليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال؟

و بعبارةٍ أُخرىٰ: الشيء إذا استلزم أحد الوصفين و لم‌يجامع شيئاً منهما فإنّه لايوجد أصلاً؛ و الحركة يستلزم أحد الأمرين من المُضيّ و الاستقبال؛ إذ لا يتّصف بالحضور أصلاً و لايجامع وجودها شيئاً منهما؛ لأنّ وجودها إمّا ماضٍ الآن و ليس بموجودٍ[1] الآن أو مستقبل الآن و ليس بموجودٍ الآن؛ فهي لاتوجد[2] في الخارج قطعاً. [١۶۵]

فهلّا قلت له: أما تفكّرت أنّ الانقضاء إنّما هو بالقياس إلى الآن لا في نفس المتّصل و لا بحسب الأعيان مطلقاً؛ فإنّما يصحّ سلب الوجود العيني المقيّد ذلك الوجود بالوقوع في الآن؛ فهو نقيضه؟! فلايرتفعان عن شيء لا سلب مطلق الوجود في الأعيان المقيّد ذلك السلب بكونه في الآن. فهذا لايناقض الوجود العيني في الآن، بل ربّما يكذبان معاً.

---

١. س: بوجود. ٢. ن: لايوجد.

فإذن وجود الماضي إنّما يقارن وصف المُضيّ بالقياس إلى الآن لا بحسب الأعيان مطلقاً؛ فلايصدق الآن الحكم بعدمه في الأعيان مطلقاً، بل بعدم وجوده في الآن فقط؛ فلايلزم من عدم وجود الماضي في الآن عدمُ وجوده مطلقاً؛ و كذا القول في الاستقبال.

فانظر كيف تخبّط فتورّط؛ و لو شاء اللّه لجمعهم على الهُدىٰ فلاتكوننّ من الجاهلين.

دفاعُ وهمٍ

لعلّك تجد عبارة الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء: «إنّ الحركة إسم لمعنيَين أحدهما لايجوز أن يحصل بالفعل قائماً في الأعيان و الآخر يجوز أن يحصل في الأعيان؛ فإنّ الحركة إن عُني بها الأمر المتّصل المعقول للتحرّك[١] بين المبدأ و المنتهىٰ فذلك لايحصل البتّة للمتحرّك و هو بين المبدأ و المنتهىٰ، بل إنّما يظنّ أنّه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرّك عند المنتهىٰ و هناك يكون هذا المتّصل المعقول قد بطل من حيث الوجود؛ فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود[٢]؟! بل و هذا الأمر بالحقيقة ممّا لا ذات له قائمة في الأعيان و إنّما يرتسم في الخيال[٣] لأنّ صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرّك إلى مكانين: مكان تركه و مكان إدراكه[٤] أو يرتسم في الخيال؛ لأنّه[٥] صورة المتحرّك؛ و له حصول في مكان و قُرب و بُعد من الأجسام يكون قد انطبعت فيه. ثمّ تلحقها من جهة الحسّ صورة أُخرىٰ بحصولٍ له آخر في مكان آخر و قُرب و بُعد آخرين؛ فيشعر بالصورتَين معاً على أنّهما صورة واحدة لحركة[٦] و لايكون لها في الوجود حصول

---

١. ش: للمتحرك. ٢. ن: ـ في الوجود. ٣. س، ش، ن: ـ في الخيال.
٤. س، ش، ن: ادركه. ٥. س، ن: لان. ٦. س، ش، ن: متحركة.

قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان لايحصل فيهما المتحرّك في الوجود معاً و لا الحالة التي بينهما لها وجود قائم.

و أمّا المعنى الموجود بالفعل الذي بالحريّ أن يكون الإسم واقعاً[1] عليه و أن تكون الحركة التي توجد في المتحرّك فهي حالته المتوسّطة حين يكون ليس في الطرف الأوّل من المسافة و لم‌يحصل عند الغاية، بل هو في حدّ[2] متوسّط» [١۶۶] إلى آخر ما ذكر هناك بظاهرها ناصّةً على عدم وجود الممتدّ من الحركة في الأعيان بوجهٍ أصلاً؛ فتظنّ و أنت غير محصّل لمذهب الشيخ [١۶٧] من مقامات أُخر أنّ ذلك هو ما عناه بها.

فاعلم أنّ ما رامه إنّما هو نفي وجود الحركة الممتدّة على أن تكون قارّة تجتمع أجزائها في الوجود في الآن؛ فإنّ ذلك لايصحّ بحسب الأعيان بوجهٍ أصلاً، بل إنّما يكون بحسب الارتسام في الخيال من حيث البقاء دون الحدوث على ما سلف لا نفي وجودها العيني مطلقاً؛ و يرشدك إلى ذلك قوله: «لايجوز أن يحصل بالفعل قائماً» حيث قيّد الحصول بالقيام؛ أعني قرار الذات؛ و قوله: «و لايكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن؛ إذ الطرفان» إلى آخره؛ حيث نصّ على نفي الوجود من حيث يجتمع الطرفان؛ فكيف لا و قد قال بعد هذا القول بيسيرٍ: «إنّ الذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي زمانٍ فإمّا أن يعنى بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ و منتهىً وصل إليه؛ فتقف عنده أو لاتقف؛ فتلك الحالة الممتدّة هي في زمان و هذه الحالة[3] فوجودها على سبيل وجود الأُمور في الماضي و تباينها بوجهٍ آخر؛ لأنّ الأُمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آنٍ من الماضي كان حاضراً و لا كذلك هذا؛ فتكون هذه الحركة يعنى

---

١. س: وافقاً. ٢. ش: عند؛ هامش «ش»: حد. ٣. س: الحال.

بها القطع.

و إمّا أن يعنى بالحركة الكمال الأوّل الذي ذكرناه؛ فيكون كونه في زمانٍ لا على أنّه يلزمه مطابقة الزمان، بل على أنّه لايخلو من حصول قطع ذلك القطع[1] مطابق للزمان؛ فلايخلو من حدوث زمان لا أنّه كان ثابتاً في كل آنٍ من ذلك الزمان مستمرّاً فيه» [۱٦۸] انتهىٰ قوله.

فهل تظنّ بمثله أن يناقض نفسه في عدة أسطر؟! و مَن توهّم التوفيق بأنّ المراد بهذا الأخير أنّ وجودها في الخيال على نحو وجود الأشياء في الماضي أ لم يتفطّن أنّ عدم قرار الذات إنّما يتمّ إذا لم تجتمع الأجزاء في الوجود و البقاء معاً؟!

ثمّ إنّ الشيخ سَيُعلن بتحقيق وجود الزمان الممتدّ و لايتصوّر إلّا بوجود الحركة الممتدّة؛ إذ هو مقدارها؛ فتبصّر؛ و تعرّف من ذلك معنى قول بهمنيار أيضاً في التحصيل: «أنّ الوهم يقيس الحركات المتقضّية بأُناس يجتاز واحد منهم إثْر الواحد؛ فيجتمعون في مكان واحد و ليس الحال في الحركات كذلك» [۱٦۹] فقد أعلن بأنّ المنفي هو الاجتماع في الوجود و البقاء؛ ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [۱۷۰].

استصباح

العادّ الحقيقي هو أوّل مُعطٍ للشيء معنى الوحدة و مُعطٍ له الكثرة بالتكرير؛ و الآن الذي وصفناه يعدّ الزمان بما يحدث إذا أخذنا آناً من الآنات التي هي حدود؛ لأنّه حينئذٍ يجعله ذا عددٍ بما يفيده من التقدّم و التأخّر؛ فإنّا إذا أخذنا آنات[2] إزاءً لحدود المسافة حدثت في الزمان تقدّماتٌ و تأخّراتٌ معدودةٌ كالنقط بعد الخطّ

۱. س: للقطع.
۲. س: آنانات.

بأن يكون كلّ نقطة مشتركة بين خطّين بإضافتَين و ما لم‌يكن آنٌ لم‌يتعدّد الزمان و لم‌يكن متقدّم و لا متأخّر؛ و المتقدّمات و المتأخّرات تعدّ الزمان على أنّها أجزاؤه؛ و كلّ جزء من أجزائه فإنّ من شأنه الانقسام كأجزاء الخطّ. فإذن أولىٰ ما[۱] يوصف بأنّ نسبته إلى الزمان تشبه نسبة الوحدة إلى العدد[۲] إنّما هو الآن [۱۷۱]؛ و أجزاء الزمان متشابهة بالحقيقة مختلفة بالقبلية و البعدية بالنسبة إلى الآن المحفوف بجزئين من تلك الأجزاء أو إلى الزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد و الأبعد قبل؛ و في المستقبل بالعكس.

و لولا الحركة بما تفعل في المسافة من حدود التقدّم و التأخّر للزمان لما وجد للزمان عددٌ على ما تكرّر ذكرُه سابقاً.

ثمّ إنّ الزمان يقدّر الحركة و الحركة أيضاً تقدّر الزمان لكن هو يقدّرها على وجهين بأن يجعلها ذات قدرٍ و بأن يدلّ على كمّية قدرها؛ و هي تقدّره على وجهٍ واحدٍ فقط بأن تدلّ على قدره بما يوجد فيه من المتقدّم و المتأخّر؛ فإنّ الدلالة على القدر[۳] تارةً تكون كما يدلّ المكيال على المكيل و أُخرىٰ كما يدلّ المكيل على المكيال؛ و كذلك تارة تدلّ المسافة على قدر الحركة فيقال: «مسير فرسخين» و تارةً الحركة على قدر المسافة فيقال: «مسافة رَميَةٍ[۴]» إلّا أنّ الذي يعطي المقدار للآخر هو أحدهما بعينه و هو الذي بذاته مقدار.

و الزمان لأنّه متّصل في جوهره صحّ أن يقال: إنّه طويل و قصير؛ و لأنّه عدد بما يلحقه من الانقسام إلى متقدّمٍ و متأخّرٍ صلح أن يقال: إنّه كثير و قليل؛ و كذلك الحركة يعرض لها اتّصال و انفصال؛ فيقال عليها خواصّ المتّصل و خواصّ

---

۱. س: ـ ما. ۲. ن: + و. ۳. س: + تارة.
۴. ش: رَميَّة.

المنفصل لكن جميع ذلك إنّما يعرض لها من غيرها على الوجه السالف تقريره.

ذيل

الآن كما يطلق على ما سلف يطلق أيضاً على الزمان القليل الذي على جنبتَيه.

قال الشيخ في رسالة الحدود: «الآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي و المستقبل من الزمان». [١٧٢]

و قد يقال: «آنٌ لزمانٍ[١] صغير المقدار عند الوهم متّصل بالآن الحقيقي من جنبتَيه» و هذا كما يقال: «يكتب الآن» فيمتنع أن تقع الكتابة في الآن الدفعي دون الزمان الذي حواليه.

و في شرح الإشراق: «إنّه مشترك بين الماضي و المستقبل» [١٧٣] و هو تخمين قياساً على الآن ليس بتحقيقٍ.

و في طبيعيات الشفاء: «إنّ تحقيق سبب هذا القول ـ أعني أن يقال الآن و يعنى الزمان القصير ـ هو أنّ كلّ زمان يحدّث عنه فله حدّان لامحالة هما آنان يفترضان في الذهن له و إن لم‌يشعر به؛ و هذان الآنان يكونان في الذهن حاضرين معاً لامحالة لكنّه قد يشعر الذهن في بعض الأوقات بتقدّم[٢] آنٍ في الوجود و تأخّر آنٍ و ذلك لبُعد المسافةِ بينهما، كما يشعر بالآن المتقدّم من آنَى الساعة و اليوم؛ و في بعضها يكون الآنان من القُرب بحيث لايشعر الذهن بما بينهما في أوّل وهلةٍ ما لم‌يستند إلى استبصارٍ؛ فيكون الذهن يشعر بهما كأنّهما وقعا معاً و كأنّهما آن واحد.» [١٧٤]

---

١. ن: للزمان.
٢. س: يتقدم.

شكوك و أوهام

مَن نفى وجودَ الزمان تعلّق:

[الف.] بأنّ الزمان إن كان موجوداً فإمّا أن يكون شيئاً غير منقسم؛ فلايكوّن منه ساعات و سنون و شهور و ماضٍ و مستقبل أو منقسماً. فإمّا أن يوجد بجميع أقسامه فيتحقّق الماضي و المستقبل و اليوم و زمان الطوفان مثلاً معاً أو ببعضها؛ و لايكون ذلك البعض الماضي أو المستقبل لكونهما معدومين؛ فتعيّن أن يكون هو الحاضر. فإن كان منقسماً عاد الفساد بعينه و إن لم ينقسم كان هو المسمّى بالآن و ليس بزمانٍ و مع ذلك فإنّه لو وجد فإمّا أن يبقى فيكون منه شيء متقدّم و شيء متأخّر و لم يكن كلّه آناً أو يعدم و يكون ذلك لامحالة دفعةً لئلّا يعود الانقسام؛ فعند فنائه يحدث آنٌ آخر دفعةً و لايتخلّل بينهما زمانٌ لفرض عدم البقاء؛ فتتشافع الآنات و هو محال.

[ب.] و بأنّ كلّ زمانٍ يُفرض فقد يتحدّد عند فارضه بآنين ـ آن ماض و آن هو بالقياس إلى الماضي مستقبل ـ و لايوجدان معاً.

و بالجملة: كيف يكون شيء واصلاً بين موجود و معدوم؟!

[ج.] و بأنّ المعيّة التي بالزمان هي أن يكون عدّة أشياء في زمان واحد أو في آن واحد؛ و كلّ حركة تستتبع زماناً؛ فإذا كانت عدّة حركات موجودة معاً كانت أزمنتها لامحالة معاً؛ فيكون لتلك الأزمنة زمان واحد. ثمّ الكلام في ذلك الزمان مع تلك الأزمنة كالكلام فيها بعضها مع بعض إلى أن يلزم[1] أزمنة بلا نهاية معاً و الأزمنة تتبع الحركات؛ فتكون هناك حركات لا نهاية لها معاً؛ فيلزم وجود متحرّكات لا نهاية لها معاً؛ هذا خلفٌ.[2]

---

۱. ش: + ان تكون.   ۲. ن: ـ هذا خلف.

و قد سبق ما يزال به الأخير إلّا أنّ له دفعاً من وجهٍ آخر أيضاً. قال الشيخ في طبيعي الشفاء: «فمن جهة هذه الشكوك و وجوب أن يكون للزمان وجودٌ اضطرّ كثيرٌ من الناس إلى أن جعل للزمان نحواً من الوجود آخر[1] و هو الذي يكون في التوهّم؛ و الأُمور التي من شأنها أن توجد في التوهّم هي الأُمور التي تلحق المعاني إذا عُقِلت و نوسب بينها[2]؛ فتحدث هناك صور نسب إنّما وجودها في الوهم فقط؛ فجعلوا الزمان شيئاً ينطبع في الذهن من نسبة للمتحرّك إلى طرفَي مسافته اللذين هو بقرب أحدهما بالفعل و ليس بقرب الآخر بالفعل؛ إذ حصوله هناك لايصحّ مع حصوله هيهنا في الأعيان ولكن يصحّ في النفس؛ فإنّه يوجد في النفس تصوّرهما و تصوّر الواسطة بينهما معاً و لايكون في الأعيان أمر موجود يصل بينهما و يكون في التوهّم أمر ينطبع في الذهن، أنّ بين وجوده هيهنا و بين وجوده هناك شيئاً في مثله يقطع هذه المسافة بهذه السرعة أو البطؤ؛ فيكون هذا تقديراً للحركة لا وجود له لكنّ الذهن يوقعه في نفسه بحصول أطراف الحركة فيه بالفعل معاً، مثل ما أنّ الحمل و الوضع و المقدّمة و ما جرىٰ هذا المجرىٰ أشياء يقضي بها الذهن على الأُمور المعقولة و مناسبات بينها و لايكون في الأُمور الموجودة شيء منها.» [١٧٥]

ثمّ قال: «و الأولىٰ بناءً أن تدلّ أوّلاً على نحو[3] وجود الزمان و على مهيّته بأن نجعل الطريق إلى وجوده من مهيّته ثمّ نكرّ على هذه الشُبَه فنحلّها.»

ثمّ قال في آخر الفصل: «و إذ قد أشرنا إلى المذاهب الباطلة في مهيّة الزمان فحقيق بنا أن نشير إلى مهيّة الزمان؛ فيتّضح من هناك وجوده و يتّضح حلّ الشُبَه المذكورة في وجوده.»

---

١. ش، ن: نحواً آخر من الوجود. ٢. س: بينهما. ٣. ن: ـ نحو.

ذكرٌ فيه إشارات

كأنّه حقيق بنا أن نورد في إزاحة[1] هذه الأوهام قول الشيخ فـي الشـفاء بألفـاظه ليكون شاهداً لنا في تثبيت ما حقّقناه و مشيّداً لأركان الحقّ في تقويم ما مهّدناه.

قال في فصل حلّ الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: «و أمّا الزمـان فـإنّ جميع ما قيل في أمر إعدامه و أنّه لا وجود له[2] فهو مبنيّ على أن لا وجود له في الآن؛ و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً و بين أن يقال لا وجـود له فـي آنٍ حاصلاً؛ و نحن نسلّم و نصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان إلّا في النفس و التوهّم؛ و أمّا الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له؛ فإنّه إن لم يكن ذلك صحيحاً له صدق سلبه؛ فصدق أن نقول: إنّه ليس بين طرفَي المسافةِ مقدار إمكان لحركةٍ على حدّ من السرعة يقطعها و إن كان هذا السـلب كاذباً، بل كان للحركة على ذلك الحدّ من السرعة مقدار فـيه يـمكن قـطع هـذه المسافة و يمكن قطع غيرها بأبطأ و أسرع على ما قد بيّنا قبل. فـالإثبات الذي يقابله صادق و هو أنّ هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالةً على وجود الأمر مطلقاً و إن لم يكن دلالة على نحو[3] وجوده محصّلاً في آنٍ أو على جهةٍ مّا.

و ليس هذا الوجه له بسبب التوهّم؛ فإنّه و إن لم يتوهّم كان هـذا النـحو مـن الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلاً؛ و مع هذا فيجب أن تعلم أنّ الموجودات منها ما هي متحقّقة الوجود محصّلته و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و[4] الزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة و مجانساً لوجود أُمور بالقياس إلى أُمور و إن لم يكن الزمان من حيث هو زمان مضافاً، بل قد تلزمه الإضافة؛ و لمّا كانت

---

۱. س: نورد فلزاحة.
۲. س: ـ له.
۳. س، ش، ن: ـ نحو.
۴. س: ـ و.

المسافة موجودة و حدود المسافة موجودة صار الأمر[١] الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدارَ قطعٍ لها[٢] نحو من الوجود حتّى إن قيل: «إنّه ليس له البتّة وجود» كذب؛ فإن أُريد أن يجعل للزمان وجود لا على هذا السبيل، بل على سبيل التحصيل لم يكن إلّا في التوهّم.

فإذن المقدّمة المستعملة في أنّ الزمان لا وجود له ثابتاً[٣] معناه[٤] لا وجود له في آنٍ واحدٍ مسلّمة؛ و نحن لانمنع[٥] أن يكون له وجود و ليس في آنٍ، بل وجوده على سبيل التكوّن[٦] بأن يكون أيّ آنين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان و ليس في آنٍ واحدٍ البتّة.

و بالجملة: طلبهم أنّ الزمان إن كان موجوداً فهو موجود في آنٍ أو في زمانٍ أو طلبهم متىٰ هو موجود، ممّا ليس يجب أن يشتغل به؛ فإنّ الزمان موجود لا في آن و لا في زمان و لا له متىٰ، بل هو موجود مطلقاً و[٧] هو نفس الزمان؛ فكيف يكون له وجود في زمان؟!

فليس إذن قولهم: «إنّ الزمان إمّا أن لا يكون موجوداً أو يكون وجوده في آنٍ أو يكون[٨] وجوده باقياً في زمان» قولاً صحيحاً، بل ليس مقابل قولنا: «إنّه ليس بموجودٍ» هو «إنّه موجود في آن أو موجود باقياً في زمان» بل الزمان موجود و لا واحد من الوجودين؛ فإنّه لا في آنٍ و لا باقياً في زمان[٩]؛ و ما هذا إلّا كمن يقول: «إمّا أن يكون المكان موجوداً أو يكون غير موجود في مكان أو في حدّ» و ذلك لأنّه ليس يجب إمّا أن يكون موجوداً في مكان أو حدّ[١٠] مكان و إمّا غير موجود،

---

١. هامش «س» و «ش»: للامر. ٢. هامش «س» و «ش»: + نحو. ٣. س، ن: + و.
۴. س: ثابتاً معناه و. ۵. س: لا يمنع. ۶. هامش «ن»: + المتصل.
٧. ن: + إذا كان الموجود مطلقاً. ٨. ن: ـ يكون. ٩. س: + في زمان.
١٠. الشفاء: جزء.

بل من الأشياء ما ليس موجوداً البتّة في مكان و[١] من الأشياء ما ليس موجوداً البتّة في الزمان[٢]؛ و المكان[٣] من جملة القسم الأوّل و الزمان من القسم الثاني و ستعلم بعد هذا» [١٧٦] انتهت عبارته بألفاظها.

تلخيص فيه تأييد

إنّ أحسن ما لخصّ به كلام الشيخ قولُ خاتم الحكماء في نقد المحصّل: «إنّ الزمان إمّا الماضي و إمّا المستقبل و ليس له قسم آخر هو الآن. إنّما الآن هو فصل مشترك بين الماضي و المستقبل كالنقطة في الخطّ؛ و الماضي ليس بمعدومٍ مطلقاً. إنّما هو معدوم في المستقبل و المستقبل معدوم في الماضي و كِلاهما معدومان في الحال[٤]؛ و كلّ واحد منهما موجود في حدّه؛ و ليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً؛ فإنّ السماء معدوم في البيت و ليس بمعدومٍ في موضعه؛ ولو كان الآن جزئاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين، مثلاً نقول: «مِن الغداة إلى الآن و من الآن إلى العشاء» فإن كان الآن جزئاً لم تكن هذه القسمة صحيحة و إلّا لأمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين و الآن موجود و هو عرض حالّ» إلى آخره. هكذا في كثير من نسخ نقد المحصّل. [١٧٧]

فالآن عرض حالّ في الزمان كالفصل المشترك في الخطّ و ليس بجزءٍ من الزمان و ليس فناؤه إلّا بعبور زمانٍ؛ فلايلزم منه تتالي الآنات.

---

١. س: ـ و. ٢. س، ش، ن: + و الآن. ٣. هامش «ن»: + نفسه.
٤. نقد المحصّل: الآن.

وهم و إيماء

إن كنتَ من المتربّصين للتشكيك كأبي البركات البغدادي أو ممّن يستمع إليهم فيهوى قلبه[١] سبيلهم كالفاضل فخرالدين الرازي؛ فلعلّك تقول: الزمان لو كان موجوداً فإنّما يكون مقداراً لمطلق الوجود[٢]؛ فإنّ الباقي من الأشياء الزمانية لايتصوّر بقاؤه إلّا في زمانٍ مستمرٍّ؛ و ما لايكون زمانياً و يكون باقياً فإنّه أيضاً[٣] لابدّ و أن يكون لبقائه مقدار من الزمان.

و أيضاً: إنّا كما نعلم بالضرورة أنّ من الحركات ما كانت موجودة أمس و منها ما يوجد اليوم و منها ما يوجد غداً كذلك نعلم أنّ اللّه ـ تعالى ـ كان موجوداً بالأمس و أنّه موجود اليوم و سيبقى غداً؛ فلو جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر؛ فيكون الزمان مقدار الوجود؛ و قد وضع أنّه مقدار الحركة. ثمّ إنّه كيف يكون مقداراً لمطلق الوجود و[٤] هو في نفسه إمّا متغيّر فيستحيل انطباقه على الثابت و إمّا ثابت فيمتنع أن ينطبق على المتغيّر؟!

فيقال لك: أما تبيّن في ما قدسلف أنّ الزمان إنّما هو مقدار لهيئةٍ غير قارّةٍ و سيستبين الفرق بين الزمانيات و الموجودات الغير الزمانية في كيفية الانتساب إلى الزمان و عدمه و ينكشف معنى البقاء في كلّ من القسمين.

فيستقيم الأمر على ذوق الحكمة و على طِباق مذهب الحكماء؛ و أمّا المتكلّمون فحيث قالوا: «القديم موجود في أزمنة مقدّرة لا نهاية لأوّلها» فقد حكموا بصحّة انطباق الثابت على المتغيّر.

---

١. س: فهو اقلبه.
٢. س: الموجود.
٣. ن: ـ لايتصوّر بقاؤه... أيضاً.
٤. س: ـ و.

شكّ و إشارة

ربّما يتخالج في صدرك من أمر الآن الذي هو من الزمان كالنقطة[١] من الخطّ أنّه إمّا أن يُعدَم على التدريج يسيراً يسيراً؛ فيمتدّ آخذاً إلى العدم مدّة أو دفعة؛ فيكون عدمه في آنٍ؛ فيقع مشافعةً بين آنين؛ هذا خلفٌ.

فاعلم أنّ السبيل إلى تحقيق الحقّ في ذلك هو ما ذكره الشيخ في الشفاء: «أنّه ليس قول القائل: «إمّا أن يعدم يسيراً يسيراً أو دفعةً» صادقاً صِدقَ المنفصلِ المحيط بطرفَي النقيض أو المحيط بالشيء و ما يلزم نقيضه» [١٧٨] فإنّ هناك قسماً ثالثاً و هو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده؛ و سنتكلّم فيه في المستقبل من القول على ضربٍ مّا من البسط، إن شاء اللّه تعالى.

وهم و تحقيق

كأنّه يسبق إلى بعض الأوهام أنّ الآن هو نفس نهاية الزمان؛ فقد توهّم في ساير الأطراف ـ و هي السطح و الخطّ و النقطة ـ أنّها نهايات لِذَويها.

فتشبّث[٢] صاحب المحصّل بذلك في نفي الوجود عن الأطراف مطلقاً سواء كانت نفس الكمّيات كالسطح و الخطّ أو مبادئ الكمّ كالنقطة و الآن وجعلها عدميات؛ فإنّ نهاية الشيء هي فناؤه؛ فكيف يكون[٣] أمراً وجودياً؟!

و اضطرب كلامه في شرحه للإشارات فتارةً جعل النهاية من المضاف المشهوري و أُخرىٰ جعلها إضافة عارضة لكلّ من الأطراف بالقياس إلى ذي الطرف؛ فيكون من المضاف الحقيقي. قال: «فالسطح مثلاً إذا قيس إلى الجسم عرضت له إضافة هي النهاية؛ و هي و إن كانت متأخّرة عن السطح في التحقّق

---

١. س: كالنطقة. ٢. س: فتشبت. ٣. س: ـ يكون.

لكونه معروضاً لها إلّا أنّ ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له[١] كالأوسط في برهان اللمّ إذا كان معلولاً للأكبر و علّة لثبوته للأصغر؛ و بذلك صحّ[٢] حكمُ الشيخ بأنّ لزوم السطح للجسم بواسطة التناهي[٣]؛ و هذا كلّه خبطٌ في خبطٍ؛ و كيف يكون إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض و تلك الإضافة لاتعقل إلّا بعد العروض؟!» [١٧٩]

و تحقيق المقام هو سياق كلام خاتم الحكماء في شرح الإشارات و نقد المحصّل من[٤] أنّ السطح مثلاً ليس هو فناء الجسم فقط؛ فإنّ الفناء لا يقبل الإشارة الحسّية و السطح يقبل.

و الفحص التحقيقي يقتضي أنّ هناك ثلاثة أُمور:

أوّلها: مهيّة السطح الذي هو المقدار المتّصل ذو البُعدين.

و ثانيها: فناء للجسم و عدم له بمعني نفاده و انقطاعه و انتهائه في جهة معيّنة لا العدم المطلق.

و ثالثها: إضافة إلى الجسم عارضة للفناء؛ فيقال له بحسب ذلك نهاية لجسمٍ ذي نهاية.

و إنّما يستدلّ على ثبوت الأوّل للجسم بثبوت الثاني له؛ إذ هومقارن و مستلزم للأوّل؛ و أمّا الثالث فإذا اعتبر عروضه للأوّل كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذي السطح، و إذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة إلى ذي النهاية. فالنهاية ليست عارضة للسطح بالقياس إلى الجسم، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أوّلاً ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثمّ يعرض لهما الإضافة بالاعتبارين؛ و كذلك القول في الخطّ و النقطة.

---

١. ن: ـ له.
٢. س، ش: صحّح.
٣. ن: ـ التناهي.
٤. س، ش، ن: ـ من.

فإذن عليک باعتبار الأمر في الآن و أنّ هناك أيضاً ثلاثة أُمور:

[الف.] شيء لاينقسم بحسب الامتداد؛ هو الآن

[ب.] و فناء للزمان عنده

[ج.] و إضافة عارضة لكلّ منهما بحسبها يقال لذلك الفناء إنّه نهاية مضافة إلى ذي نهاية هو الزمان؛ و للآن إنّه آن مضاف إلى ذي الآن و هو الزمان؛ و ربّما يقال بحسبها للآن إنّه نهاية الزمان بمعنى أنّه مقارن لما هو نهاية له[1] أعني الفناء من حيث الإضافة.

تذييل

ربّما يقال: يطلق الخطّ و السطح باشتراك الإسم:

[الف.] على معنى لاتؤخذ في مفهومه النهاية، كما يقال: «خطّ» و يعبّر به عن مجرّد الطول مع قطع النظر عن العرض و العمق لا على أن يكون مجرّداً عن مقارنتهما، بل على أنّه طول غير ملحوظ فيه سوىٰ حقيقة الطولية؛ أعني الامتداد الواحد من غير منافاة لاقتران العرض و العمق به في الوجود أو لااقترانهما[2]؛ و كذا يقال سطح لمجرّد الطول و العرض ـ أعني الامتدادين ـ مع قطع النظر عن الامتداد الآخر و كلّ منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس و ذلك موضوع لعلم الهندسة.

[ب.] و على ما تؤخذ النهاية في مفهومه، كما يقال: «خطّ» و «سطح» بالمعني المذكور ولكن يشترط أن لايبقى شيء آخر وراءهما؛ فشيء منهما لايصير نهاية إلّا من حيث هذا المفهوم السلبي.

---

۱. س: ـ له. ۲. ن: لاقترانها.

و كذلك الآن و النقطة يطلقان باشتراك الإسم على معنيين: أحدهما مبدأ الكمّية و الآخر ذلك المعنى بشرط لا بقاء شيء آخر ورائه؛ و ما يطلق عليه النهاية إنّما هو المعنى الأخير.

و هذا هو كلام صاحب التلويحات حيث قال بعد أن قرّر أنّ النهايات عدمية؛ لأنّها هي كون الشيء ذا كمّية لا يبقى ورائها منه شيء آخر:

فإن قيل: ألستم حكمتم بأنّ السطح يحسّ؛ فهو موجود؟!

يقال: قد يعبّر عن مجرّد طول بالخطّ و مع العرض بالسطح و هما من الكمّية؛ فهو بالاشتراك و إلّا النهايات العدمية من حيث عدمها لاتحسّ و الكمّيات ما لم يشترط فيها لاإبقاء شيء آخر ورائها لاتصير نهاية؛ فلابدّ من سلب في مفهومها؛ فما يدور على ألسنة المتأخّرين: «أنّه يخالف الحكماء فيقول: السطح و الخطّ و النقطة عدميات» يرجع إلى افتراءٍ عليه أو سوء تفطّنٍ لمرامه.

حكومة و ردع

إنّ جمهور الحكماء يقضون بوجود السطح و الخطّ و النقطة على أنّها موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع و منهم مَن [۱۸۰] يجعلها من العوارض التحليلية للجسم ـ يعنى الموجودة بعين وجوده على قياس الأجزاء التحليلية ـ ظانّاً أنّ الموجود في الأعيان ليس إلّا الجسم ثمّ العقل بضربٍ من التحليل ينتزع منه السطح ومن السطح الخطّ و من الخطّ النقطة و تحكم بأنّها موجودة في الأعيان لكن لا بوجوداتٍ منفرزةٍ عن وجود الجسم، بل بعين ذلك الوجود.

و ربّما يُزعم أنّ في كلام المعلّم الأوّل في إثبات تجرّد النفس[۱] تصريحاً بذلك و

۱. ن: ـ في إثبات تجرّد النفس.

أنّ الشيخ قد حقّقه في الشفاء ناصّاً عليه؛ و كأنّي قد أسلفت لك ما يصدّك عن تسويغ اتّحاد العرض و الجوهر في الوجود؛ فعسىٰ أن تكون على هدىً في أمرك إن كنت من المتذكّرين؛ و لستُ أفقه من قول الشيخ في الشفاء إلّا نفي التمايز بحسب الوضع دون نفي التغاير بحسب الوجود؛ فهذه عبارته في فصل تجرّد النفس من طبيعيات الشفاء: «إن كان محلّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإمّا أن تكون الصورة المعقولة تحلّ منه شيئاً وحدانياً غير منقسم أو[1] يكون إنّما تحلّ منه شيئاً منقسماً و الشيء الذي لاينقسم من الجسم هو طرف نقطيّ لامحالة و لْنَمْتَحِن أوّلاً أنّه هل يمكن أن يكون محلّها طرفاً غير منقسم.

فنقول: إنّ هذا محال و ذلك لأنّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها عن الخطّ في الوضع أو عن المقدار الذي هو منتهٍ إليها تمييزاً يكون به النقطة شيئاً يستقرّ فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار، بل كما أنّ النقطة لاتنفرد بذاتها و إنّما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إنّما يجوز أن يقال بوجهٍ مّا إنّه يحلّ[2] فيها طرف شيء حالٍّ في المقدار الذي هي طرفه؛ فهو متقدّر بذلك المقدار بالعرض؛ و كما أنّه يتقدّر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة؛ فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد[3] بالذات؛ و لو كان النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميّز لها ذات؛ فكانت النقطة إذن ذات جهتين:

[الف.] جهة منها تلي الخطّ الذي تميّزت عنه

[ب.] و جهة منها مخالفة لها[4] مقابلة

فيكون حينئذٍ منفصلة عن الخطّ بقوامها و للخطّ المنفصل عنها نهاية لا محالة

---

۱. س: أن.   ۲. هامش «س» و «ش»: انحل.   ۳. س: ـ بالعرض مع امتداد.

۴. ش، ن: له.

غيرها تلاقيها[١]؛ فتكون تلك النقطة نهاية الخطّ لا هذه؛ و الكلام فيها و في هذه النقطة واحد؛ فيؤدّي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخطّ إمّا متناهية أو غير متناهية» انتهت بألفاظها.

و أمّا قوله في الشفاء: «إنّ السطح هو نفس ظاهر الجسم» فيس فيه استيجاب للاتّحاد في الوجود أصلاً.

و ما يقال: [١٨١] «من البيّن أنّ الجسم في الخارج ليس شيئين أحدهما ظاهره و الثاني باطنه، بل كِلاهما موجود واحد في الخارج و العقل يميّز ظاهره عن باطنه» فإنّه تخييل بلا تحصيل؛ إذ الجسم في الخارج ليس شيئين، بل الموجود في الخارج شيئان: أحدهما الجسم و الآخر مقدار حالّ فيه ذو بُعدين يقال له باعتبار أنّه ظاهر الجسم.»

قال الشيخ في التعليقات: «السطح يعتبر فيه أنّه نهاية و يعتبر فيه أنّه مقدار و ليس هو مقداراً[٢] بالجهة التي هو بها نهاية و نسبة ذلك المعني ـ و هو أنّه يمكن أن يفرض فيه بُعدان ـ إلى المقدارية فيه نسبة فصل إلى جنس.» [١٨٢]

ثمّ كيف يكون وجود العرض بعينه وجود الجوهر الذي هو موضوعه و وجود الجوهر هو وجود الشيء لنفسه و وجود العرض هو وجود الشيء في موضوعه؟! ـ أعني الوجود الرابطي ـ و لعلّ في قول الشيخ في التعليقات: «الوحدة و النقطة و الخطّ و السطح كلّها تحدّ من دون الموضوع و إن لم تكن توجد إلّا في موضوع» [١٨٣] كفاية.

و أيضاً: قد يتداخل سطحان أو خطّان أو نقطتان و لايمكن أن يتداخل جسمان أصلاً؛ فلو لم يكن بين الجسم و بين تلك الأمور تغايرٌ بحسب الوجود مع عدم

---

١. س: تلافيها.

٢. س، ش، ن: مقدار.

التمايز بحسب الوضع فكيف يصحّ ذلك؟!

فإذ قد ذكّرناك فلاتقعد بعد الذكرىٰ مع القوم الظالمين.

استيقاظ

أ ليس قد ظهر بما قد سلف أنّ معنى كون الزمان غير قارّ الذات هو أنّ أجزائه لاتجتمع في الوجود دفعةً ـ أعني الوجود بالقياس إلى الآن ـ لا أنّها لاتوجد في الأعيان على وجه الاتّصال؟! فالزمان في نفس اتّصاله موجود واحد ذاته على قرارٍ بحسب الوجود الاتّصالي الوحداني في الأعيان و هو غير قارّ الذات بحسب أجزائه الحاصلة بعد تحليل الوهم إيّاه بالقياس إلى ما يتوهّم فيه من الآنات؛ فتحقّقُ القبليةِ و البعديةِ في الزمان إنّما يكون بانفراض الآن و اتّصاف أجزائه بالمُضيّ و الاستقبال باعتبار ذواتها و هويّاتها؛ و أمّا الحركة فإنّما يتّصف بعدم قرار الذات و المُضيّ و الاستقبال من جهة مقارنة الزمان لا بذاتها.

وسيعاد في ذلك كلّه ضربٌ آخر من القول في مستأنف الكلام، إن شاء اللّه العزيز الحكيم.

فصل

في تحقيق معاني الدهر و السرمد و بيان متى الأشياء و الفرق بين الزمانيات و الأشياء الغير الزمانية في الانتساب إلى الزمان و أُمور آخر تتمّم النظر و تكمّل الغرض

شرطيّة أسرار

ما أسهل ما يتأتّى لك أن يتحدّس أنّ الامتداد إنّما هو من أوصاف الكمّية المتّصلة لا غير؛ فلايوصف به الوجود أو العدم بالذات أصلاً، بل إنّما يصحّ ذلك بالعرض على أن يكون الممتدّ حقيقةً هو الزمان و اتّصاف الوجود أو العدم بالامتداد عبارة عن مقارنة أحدهما لما هو الموصوف به حقيقةً؛ أعني الزمان.

فوجود شيء من الموجودات لايصلح أن يحكم عليه بامتدادٍ خاصٍّ أو الامتداد المطلق إلّا باعتبار المقارنة لزمانٍ معيّنٍ أو لطبيعة الزمان؛ و كذلك اللاامتداد بمعنى كون الشيء دفعياً غير ممتدّ؛ فإنّ موصوفه بالذات إنّما هو الآن طرف الزمان لا شيء آخر أصلاً؛ و أمّا الوجود أو العدم أوأيّة طبيعةٍ كانت من

الأُمور التي هي غير الآن فلايتّصف بذلك المعنى إلّا باعتبار مقارنة الآن على سبيل الانطباق عليه؛ ففي طبيعة الوجود من حيث هو وجود ـ أي لا من حيث مقارنة الزمان و طرفه ـ ليس إلّا التحقّق الصرف من دون أن يكون على امتداد أو لا امتداد؛ و كذلك في العدم الصرف ليس إلّا الانتفاء البحت من غير أن يتّصف باستمرارٍ أو لا استمرارٍ؛ فلستُ أعني باللاامتداد مجرّد سلب الامتداد؛ أي مقابله مقابلةَ السلب و الإيجاب.

أ فليس من البيّن أنّ المتقابلين تلك المقابلةَ لايعرى عنهما موضوعٌ بحسب نفس الأمر البتّة و إن عريتْ عنهما الذات بحسب خصوص بعض الملاحظات التي هي أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر؟! أعني حيث تؤخذ الذات من حيث هي، بل إنّي أعني بذلك إمّا مقابل الامتداد مقابلةَ العدم و الملكة الذي هو أخصّ من نقيضه بقيد الاستعداد؛ فيخلو عنهما الموضوع الغير القابل، كالوجود الذي لايشاب بالدخول تحت الكون و العدم الذي لايختصّ بالوقوع في زمان أو في طرفه أو الأخصّ من ذلك أيضاً؛ أي كون الشيء دفعياً غير ممتدّ منطبقاً على طرف الزمان؛ فإنّ هذا المعنى قد يكذب هو و الامتداد كِلاهما معاً؛ و إن[1] كان الموضوع على القابلية باعتبار الوقوع في أُفق الزمانيات كحدوث الحركة التوسّطية المنطبقة على الآن السيّال.

فإذن إنّما يعقل الامتداد و الاستقرار و مقابلاهما في الأُمور الواقعة في أُفق الزمانيات فقط و هناك أيضاً من قبل الزمان و طرفه لا غير؛ و الشيخ الرئيس أبوعليّ أمعن النظر[2]؛ فقال في كتاب التعليقات: «كلّ ما يكون له أوّل و آخر فبينهما اختلاف مقداري أو عددي أو معنوي؛ فالمقداري كالوقت و الوقت أو الطرف و

---

١. س: ـ إن. ٢. ن: ـ النظر.

الطرف؛ و العددي كالواحد و العشرة؛ و المعنوي كالجنس و النوع و الوجود لا أوّل له و لا آخر بذاته.» [١٨٤]

مِنهَل

مقولة متىٰ هي نسبة ما للشيء إلى الزمان؛ و هي كونه فيه نفسه أو في طرفه؛ فإنّ كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة لا في زمان أصلاً كالمماسّة و التقاطع [١٨٥] بين الخطّين و الوصول إلى ما إليه الحركة و يُسئل عنها بـ«متىٰ» و يجاب.

و ذكر الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «أنّه كما لم يكن الإضافة معنى مركّباً كذلك الأين و متىٰ يجب أن لا يظنّ فيهما تركيب» [١٨٦] و لخّص ذلك في التعليقات بقوله: «قولنا متىٰ و أين ليس نعني به كون الشيء في المكان أو الزمان مركّباً؛ و نعني بالتركيب الموضوعَ مع نسبته، بل نعني به نفس النسبتَين؛ فنفس النسبة هو الأين لا المنسوب و لا المنسوب إليه و لا مجموع النسبة و المنتسبَين[1]؛ و كذلك الحال في الإضافة كالأُخوّة.» [١٨٧] ثمّ قال بعد ذلك بيسيرٍ: «متى الشيء هو كونه في زمانه؛ و قد يكون الزمان موجوداً و لا يكون ذو الزمان فيه؛ فلا يكون متىٰ و كذلك الأين.» [١٨٨]

جمع و تفريق

أ ليس الأين: منه حقيقي أوّلي؛ و هو كون الشيء في مكانه الحقيقي؛ و منه ما هو ثانٍ غير حقيقي؛ و هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي، كالكون في الدار أو في السوق؛ و منه جنسي، كالكون في المكان المطلق؛ و منه نوعي، كالكون في الهواء؛

---

١. التعليقات: المنسوبين.

و منه شخصي، ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء و هو مكانٌ ثانٍ أو كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي؟!

فكذلك متىٰ: منه حقيقي، ككون الشيء في زمان مطابق له لا يفضل عليه، كقولهم: «كان هذا الأمر وقت كذا[١]»؛ و منه غير حقيقي، كقولهم: «في سنة كذا» و لم يكن الأمر في جميع السنة، بل في جزء منها؛ فالسنة نظير السوق في الأين؛ و منه جنسي، كمطلق الكون في الزمان أو في طرفه[٢]؛ و منه نوعي، ككلّ من ذينك الكونَين؛ و منه شخصي، ككون هذا الشيء في هذا الزمان المطابق له أو في هذه السنة لكن الزمان الواحد قد يكون بعينه زماناً بالتحقيق لأشياء كثيرة على سبيل المطابقة و إن كان متىٰ كلّ منها هو خلاف متى الآخر؛ لأنّ كون كلّ واحد منها في ذلك الزمان هو غير كون الآخر؛ و لا كذلك المكان الواحد؛ فهو لا يكون مكاناً حقيقياً لعدّةٍ فوق الواحد؛ فهناك يختلف النسبة و المنسوب إليه. اللّهمّ! إلّا في الغير الحقيقي؛ فيختلف النسبة فقط دون المنسوب إليه.

و أيضاً: تقع[٣] المضادّة في الأين؛ فإنّ الكون عند المحيط يخالف الكون عند المركز و هما معنيان يوجد[٤] لهما موضوع واحد يتعاقبان[٥] عليه و بينهما غاية الخلاف و أُيون متوسّطة ليس بينها تلك الغاية و ليس تقع في متىٰ؛ فالكون في الزمان و إن كان غير الكون في طرفه على أنّ بينهما غاية الخلاف؛ فليس يوجد موضوع واحد يتعاقبان عليه أ يصير التدريجي تارةً دفعياً أُخرىٰ.

ثمّ الأين سبيله أن يقبل الأشدّ و الأضعف؛ فقد يكون إثنان كِلاهما فوقين و أحدهما أشدّ فوقيةً إلّا أنّ قبول الأشدّ و الأضعف لا يكون له باعتبار طبيعة الفوقية أو التحتية، بل باعتبار الإضافة إلى فوقية أو تحتية أُخرىٰ؛ فالفوق الحقّ لا يقبل

١. س، ش: الزوال.
٢. س: ظرفه.
٣. ش: يقع.
٤. س: توجد.
٥. ن: متعاقبان.

الأشدّ و الأضعف، بل الفوق المضاف إلى آخر، كما أنّ السواد الحقّ لا يكون أشدّ و أضعف، بل المضاف إلى سواد آخر.

و متىٰ ليس على ذلك السبيل؛ فليس فيه أشدّ و أضعف مطلقاً أو بحسب الإضافة.

فإذن المقولتان لهما عوارض جامعة و عوارض فاصمة.

ذنابة

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «أقول: و قد هوّل فاضل المتأخّرين ـ يعنى به المعلّم الثاني أبانصر الفارابي ـ في العبارة عن المتىٰ الخاصّ تهويلاً مفرطاً؛ فقال: إنّ «متىٰ» نسبة الشيء إلى الزمان الذي ينطبق نهاياته على نهايتَي وجوده [١٨٩] أو زمان محدود هذا الزمان جزء منه؛ و ذلك أنّه ذكر نهايتَي وجوده؛ [١٩٠]» [١٩١] فبيّن أنّ الذي يصحّ أن يعنى الشيخ أبونصر بذلك ليس إلّا نهايتا متى الشيء و نسبته إلى زمانه.

قال بعد إبطال ساير ما تحتمله[١] العبارة: «و أمّا نهايتا النسبة فيمكن أن تجعل له وجه تأويل؛ فيقال: إنّ معناه أنّ متاه هو نسبته إلى زمانٍ ينطبق نهايتاه على نسبتَين له إلى نهايتَي هذا الزمان. ثمّ لا نسبة له قبل و لا بعد إليه؛ [١٩٢] فيجب أن يفهم قوله على هذا الوجه لكن نسبة الشيء إلى الآن الذي يقارنه عسىٰ أن يظنّ بها أنّها ليست من مقولة متىٰ بذاتها؛ فإن كان ذلك كذلك فكان هذا الرسم غير صحيح؛ و ذلك لأنّ كون الشيء في آنٍ مّا لا يحمل عليه هذا الحدّ لكن الحقّ أنّه يكون للشيء نسبة إلى الزمان لا على أنّه فيه، بل على أنّه في طرفه و مع ذلك يكون

---

١. س: تحتمل.

آنياً[١]؛ فهذا يفسد ما قاله هذا الفاضل. اللّهمّ[٢] إلّا أن يحكم بأنّ النسبة إلى الآن ليس من مقولة متىٰ لكنّها لا مقولة لها تليق بها غير هذه المقولة و لانعلمها غير داخلة في مقولة أصلاً» انتهىٰ قوله. ثمّ قال: «ثمّ بعد هذا يظنّ كأنّ[٣] الاشتغال بـه يـخوض بالمبتدى [١٩٣] في ما لايعنيه.» [١٩٤]

قلت: و كأنّه عنىٰ به النظر في متى الأُمور الغير الزمانية؛ أعني المفارقات؛ فإنّه بخلاف متى الزمانيات و انّ[٤] فيه لَغُموضة يقصر عنها قواصر الأنظار؛ فالاشتغال به لايناسب فنّ قاطيغورياس الموضوع لمن بضاعته من الحكمة بضاعة المبتدئين[٥].

استشهاد

أ لستَ لو نظرتَ إلى قول بهمنيار في التحصيل في فصل الأين و المتىٰ بعد إتمام[٦] الكلام فيهما؛ و ستعلم أنّ الأُمور الزمانية التي توصف أنّها في زمان فـهي أُمـور واقعة تحت التغيّر و أنّ الأُمور الثابتة لايصحّ أن يقال إنّها موجودة في زمان، بل لها كون آخر نبيّنه في مكانه لوجدتَ فيه سوقَ ذلك القولِ من الشفاء؟!

هداية و تحصيل

ألا إنّ ما ذكر هو متى الزمانيات لا غير؛ أعني الأُمور الواقعة في الزمان أو فـي طرفه؛ و الزمان نفسه ليس[٧] لوجوده أو عدمه متىٰ؛ فما أحسن قول الشـيخ فـي التعليقات: «الزمان ليس وجوده في زمان فكذلك ليس بعدمٍ في زمان؛ و الآن نفسه

---

١. الشفاء: آناً.
٢. س: الفهم؛ ش: الفهيم.
٣. س، ش، ن: ثمّ بعد هذا نظر لكن.
٤. ن: انه.
٥. س: المبتدعين.
٦. س: إيماء.
٧. س، ن: ـ ليس.

ليس لوجوده متىٰ بخلاف عدمه؛ فإنّ متاه نفس مجموع الزمان الذي بعده؛ و هذا كما أنّ المكان نفسه ليس له أين أصلاً و النقطة نفسها ليس وجودها في الخطّ أو النقطة و أنّها معدومة في مجموع خطّ بعدها» و أمّا الأُمور الغير الزمانية فربّما يقال بحسب جليل النظر إنّ متاها يباين متى الزمانيات بالمعنى. فمتى الزمانيات هو النسبة إلى الزمان بالفيئية؛ و متىٰ ما هو أعلىٰ من الكون نسبته إلى الزمان بالمعيّة.

ثمّ إنّ ضرباً من النظر الدقيق يأتي بفحصٍ بالغٍ فيحكم بأنّ هذا الأخير كون على طور آخر أعلىٰ من أن يكون متىٰ، بل إنّما هو بإزاء المتىٰ؛ أعني كون الزمانيات في الزمان أو في طرفه؛ [١٩٥] فلاينبغي أن يدخل ذلك في التسمية إلّا أن يسلك مسلك التشبيه من طريق بعيد؛ فإنّ النسبة التي هي المتىٰ تعتبر فيها انطباق المنسوب على المنسوب إليه و ما يرتفع عن الزمان لاينسب إليه بالانطباق على شيء من الأزمنة أو الأطراف؛ بل إنّه يحيط بالجميع؛ فبالحريّ أن ينزّه عن الوقوع تحت ما يعتريه [١٩٦] هذا الإسم؛ فكيف و الزمان لايكون له متىٰ؛ فما ظنّك بشواهق العوالي و ما هو أعلىٰ منها؟!

تأييدٌ تنصيصيٌّ

عساك تكون ممّن ظفر من كلام الشيخ الرئيس بقولٍ ناصٍّ على ما حقّقناه. أ[١] لم‌يكفك قوله في رسالته المسمّاة الكلمة الإلهية: «سبحان الملك القهّار، الإله الجبّار، لاتدركه الأبصار و لاتمثّله الأفكار، لاجوهر يقبل الأضداد فيتغيّر و لا عرض فيسبق وجوده الجوهر، لايوصف بكيفٍ فيشابه و يضاهي، و لا بكمٍّ فيقدّر

١. س: ـ أ.

و يجزّى، و لا بمضافٍ فيوازي و يحاذي، و لا بأينٍ فيحاط به و يحوى، و لا بمتىٰ فينتقل من مدّة إلى أُخرىٰ»؟! و أشباه ذلك في كتبه غير محصورة فتصفّح؛ و ممّا في زُبُر مَن سبقه من الأقدمين ينصّ على ذلك قولُ المعلّم الثاني للحكمة في فصوصه: «هو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني ينسب إليه تعالى بكونٍ فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء و وجد ـ أعني الحقّ الواجب ـ معه لا فيه.»[1] [١٩٧]

دعامةٌ تنويريةٌ

أ لستَ تُذعِن أنّ الكائن في شيءٍ يلزمه أن يختصّ بذلك الشيء على سبيل الانطباق عليه و لا كذلك الموجود مع شيءٍ؟! فكأنّك تفرّق بين المعنيين؛ فالأمر الزماني هو ما يختصّ وقوعه بالانطباق على الزمان أو على جزء من أجزائه أو على آنٍ من الآنات؛ و ما ليس بزماني لايكون كذلك، بل إنّما يوجد مع الزمان لا كمعيّة الزمانيات و يحيط به كلّه دفعةً؛ و الزمان لكونه متغيّراً سيّالاً بذاته فلايكون فيه و لا معه معيّةً زمانيةً إلّا ما يتغيّر بتغيّره[2] و يسيل بسيلانه و يصحّ أن يكون له ابتداء و انتهاء؛ و أمّا ما هو خارج عن هذه فإنّه يوجد مع الزمان المعيّة التي هي إضافة عارضة؛ فيجب أن يكون له اقتران به طبيعي؛ فيتحقّق بينهما تضايفٌ بالفعل لا بالفرض؛ و ذلك بأن يكون حاملاً لمحلّه كالفلك أو فاعلاً لوجوده كالمبدأ المفارق.

قال الشيخ الرئيس في النجاة: «و ليس كلّ ما يوجد مع الزمان فهو فيه؛ فإنّا موجودون مع البُرّة الواحدة و لسنا فيها.» [١٩٨]

و قال في الشفاء: «و من المباحث في أمر الزمان أن نعرف كون الشيء في

---

١. ش: ـ و ممّا في زُبُر... لا فيه. ٢. ن: ـ بتغيّره.

الزمان؛ فنقول: إنّما يكون الشيء في الزمان على الأُصول التي سلفت[١] بأن يكون له معنى المتقدّم و المتأخّر؛ [١٩٩] و كلّ ما له في ذاته معنى المتقدّم و المتأخّر فهو إمّا حركة أو ذو حركة. أمّا الحركة فذلك لها من تلقاء جوهرها و أمّا المتحرّك فذلك له من تلقاء الحركة» و «أمّا الأُمور التي لا تقدّم فيها و لا تأخّر بوجهٍ فإنّها ليست في زمان؛ و إن كانت مع الزمان، كالعالم فإنّه مع الخردلة و ليس في الخردلة؛ و إن كان شيئاً له [٢٠٠] من جهةٍ تقدّمٌ و تأخّرٌ مثلاً لا من جهة ما هو ذات و جوهر؛ فهو من جهة ما لايقبل تقدّماً و تأخّراً ليس في زمان و هو من الجهة الأُخرىٰ في الزمان» [٢٠١] انتهىٰ.

و كأنّه لم يَرُم حصرَ الزمانيات مطلقاً في الحركة و ذي[٢] الحركة؛ فكيف و أنّ ما يتوقّف على الحركة كالحوادث المرتبطة[٣] بالأزمنة و أطرافها لمن الزمانيات؟! فوجود الحادث باعتبار الحدوث و البقاء كِلَيهما ممّا يختصّ بالوقوع في الآن أو في جزء من الزمان و ليس بحركةٍ و لابذي حركة؛ بل إنّما رام بالزماني ما يكون زمانياً بالذات؛ أي لا من حيث كونه متوقّفاً على شيءٍ هو زماني بذاته أوبالحركة [٢٠٢] و ذي الحركة ما هو أعمّ منهما و ممّا يجرى ذلك المجرىٰ من حيث توقّفه على الحركة؛ فالأُمور الغير الزمانية هي ما لاتكون حركة و لا متحرّكاً و لا متوقّفاً في شيءٍ من الحدوث و البقاء على وجود الحركة أصلاً و ما دونها ينسب إلىٰ الزمان أو طرفه بالفيئية؛ إنّ هذا لهو قسطاس زنة الحكمة؛ فلا عليك لو اتّخذتَه ميزاناً.

مشكاة فيها مصباح

إنّي إذن كدتُ أشهد أنّك تحدّستَ و تعرّفتَ أنّه إذا انتسب متغيّر إلى متغيّر بالتطابق

---

١. س: سلف.   ٢. س: ذو.   ٣. ن: المترتبة.

على أن يصلح أحدهما لأن تنفرض فيه أجزاء بإزاء ما ينفرض في الآخر؛ فينطبق كلّ ما انفرض فيه على ما بإزائه في الآخر[1] حصل هناك كونٌ متّصفٌ بالامتداد؛ فإن كان المنسوب إليه من المنطبقين بحيث لايكون في طباعه قبول الانقسام أصلاً اتّصف ذلك الكون باللاامتداد و يعبّر عن تلك النسبة في الصورتين بالفيئية؛ فالمنتسب إلى الزمان بالفيئية له كونٌ ممتدٌّ و إلى الآن بها له كونٌ غير ممتدٍّ؛ و أمّا النسبة إليهما بإضافة المعيّة في التحقّق لا على سبيل الانطباق؛ فهي كونٌ دهريٌّ لايتصوّر فيه امتدادٌ و استمرارٌ أصلاً و لا مقابلاهما. نعم المنسوب إليه هو ما كونه ممتدّ و ما[2] كونه غير ممتدّ. [٢٠٣]

قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: «الدهر معنى معقول من إضافة[3] الثبات إلى النفس في الزمان كلّه.» [٢٠٤]

ثمّ إنّ نسبة ما هو ثابت الذات إلى ما هو غير متغيّر الذات بإضافة المعيّة في التحقّق هي كون سرمدي يتقدّس عن الامتداد و مقابله في نفس الكون و في المنتسبين جميعاً. فالدهر نوع من أوعية الكون يحيط بالزمان كلّه؛ فهو وعاء الزمان؛ إذ معيّة الثابت و شيء من أبعاض الزمان و إن كان معنىً غير النسبة إلى الزمان بالفيئية إلّا أنّ الكون الذي بحسبها لايسمّى دهراً؛ و السرمد نوع آخر أرفع من الدهر أيضاً [٢٠٥] و محيط به.

و الحكماء المحصّلون عبّروا عن هذه المعاني بقولهم: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان و نسبة الثابت إلى المتغيّر دهر و نسبة الثابت إلى الثابت سرمد؛ و يعمّها الدوام المطلق؛ و الدهر وعاء الزمان.

---

١. ن: ـ فينطبق... الآخر. ٢. س: + هو. ٣. س، هامش «ن»: إلصاق.

تزييفُ وهمٍ و إزالةُ شكٍّ

عساك تكون ممّن لن يستمع إلى مُثير فتنة التشكيك، الإمام الفاضل، فخرالدين الرازي، حيث يقول في المحصّل رادّاً على الفلاسفة: «إنّ[1] هذا التهويل خالٍ عن التحصيل؛ لأنّ المفهوم مِن «كان» و «يكون» لو كان أمراً موجوداً في الأعيان لكان إمّا أن يكون قارّ الذات؛ فيلزم أن لا يوجد في المتغيّرات؛ و إن كان[2] غير قارّ الذات استحال وجوده في الثوابت.»

و هذا التقسيم لا يندفع بالعبارات[3]. أ و لم يكفك قولُ خاتم الحكماء، المحقّق نصيرالدين الطوسي في نقده: «إنّه لا شكّ في أنّ وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات الثابت الوجود مع الزمان و ليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي كالسماء مع الأرض؛ و ذلك الفرق معقول محصّل سواء كان تهويلاً أو غير تهويل و ليس معيّة المتغيّر و الثابت مستحيلاً. فإنّا نقول: «نوح عاش ألف سنة» فانطبق مدّة بقائه على ألف دورة من الشمس.» [٢٠۶]

و إذا تقرّر اختلاف المعاني فللمصطلحين أن يعبّروا عن كلّ معنى بعبارةٍ يرون أنّها مناسبة لذلك المعنى و لا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني؛ فو النفوس الصافّة بمشهد الحقّ صفّاً انّه لقولٌ منقّح محقّق.

و بالجملة: هذه المعيّة متحقّقة على أنّها ليست معيّة شيئين يقعان في زمان واحد؛ و هذا معنى محصّل؛ فإن كان أحد المعَين الذاتَ الثابتةَ و الآخر الزمان كلّه سمّي ذلك المعنى دهراً.

و هذه المعاني و إن كانت جليّةً على ذوي الحدس فربّما تكون مخبوّة تحت الاختفاء عن أنظار القاصرين[4] و نعمّا العبارة ما قيلت: إنّ نور الحقّ كلّما كان

---

١. س: أي. ٢. س: المتغيّرات و انّ. ٣. س: العبارات.
۴. س: العاصرين.

أشرق و أجلىٰ فهو للعقول الرَمَدة أضعف و أعشىٰ.

بسطٌ و إحكامٌ

أ ليستْ هذه المسالك وراء مألوفات الأوهام؟ فلا علينا لو بسطنا الكلام بنمطٍ من القول يورد فيه شيء من عباراتهم؛ فلعلّ في ذلك ضرباً من الإعانة على ما نحن بسبيله.

قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء: «و الشيء الموجود مع الزمان و ليس في الزمان؛ فوجوده مع استمرار الزمان كلّه هو الدهر و كلّ استمرار وجود واحد فهو في الدهر؛ و أعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كلّ وقت بعد وقت على الاتّصال؛ فكأنّ الدهر هو قياس ثبات إلى غير ثبات؛ و نسبة هذه المعيّة إلى الدهر كنسبة تلك الفيئية إلى[1] الزمان و نسبة الأُمور الثابتة بعضها إلى بعض؛ و المعيّة التي لها من هذه الجهة هي[2] معنى فوق الدهر؛ و يشبه أن يكون[3] أحقّ ما سمّي به السرمد و كلّ استمرار وجود بمعنى سلب التغيّر مطلقاً من غير قياس إلى وقت فوقت فهو السرمد.» [٢٠٧]

و قال في موضع آخر من الشفاء: «معنى قولنا: «الجسم في زمان» أنّه في الحركة و الحركة في الزمان و أمّا غير المتغيّر ـ أعني ما يكون قارّ الذات ـ فإنّما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه؛ إذ ليس له جزء يطابق المتقدّم من الزمان و جزء يطابق المتأخّر منه؛ و هذا كما أنّ نسبة استمرار غير المتغيّر و ثباته إلى استمرار غير المتغيّر كالسماء إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصوّر الحصول فيه.»

---

١. الشفاء: من. ٢. هامش «س» و «ن»: هو. ٣. س، ش، ن: ـ يكون.

ثمّ قال: «و غير الحركة أو المتحرّك إنّما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه؛[1] و هذه المعيّة إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر و إن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمد؛ و هذا الكون ـ أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت ـ بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلك المعيّة كأنّها متى للأُمور الثابتة و لايتوهّم في الدهر و لا في السرمد امتداد و إلّا لكان مقداراً للحركة.

ثمّ الزمان كمعلولٍ للدهر و الدهر كمعلولٍ للسرمد؛ فإنّه لولا دوام نسبة علل الأجسام إلى مباديها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها و لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان لميتحقّق الزمان» انتهىٰ بألفاظه.

و في قوله: «كأنّها متىٰ للأُمور الثابتة» إشارة إلى ما حقّقناه من التحاشي عن إثبات متىٰ لما لايدخل في الزمان.

و قال أيضاً: «إنّ اعتبار أحوال المتغيّرات مع المتغيّرات هو الزمان و اعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع المتغيّرة هو الدهر و مع الأشياء الثابتة هو السرمد؛ و الدهر في ذاته من السرمد و هو بالقياس إلى الزمان دهر؛ يعنى أنّ الدهر في نفسه شيء ثابت إلّا أنّه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغيّر في ذاته سمّي دهراً.»

و قال في كتاب عيون الحكمة[2]: «ذوات الأشياء الثابتة[3] و ذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة و الثابتة من جهة إذا أُخذت من جهة ثباتها لمتكن في الزمان، بل مع الزمان؛ و نسبة ما مع الزمان و ليس في الزمان هو الدهر؛ و نسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان الأولىٰ أن يسمّى بالسرمد و الدهر في ذاته من السرمد و بالقياس إلى الزمان دهر.» [٢٠٨]

---

١. ن: ـ ثمّ قال... لا فيه. ٢. س، ش: + و. ٣. شرح عيون الحكمة: + من جهة.

و قال في كتاب التعليقات: «العقل يدرك ثلاثة أكوان:

أحدها: الكون في الزمان؛ و هو متى الأشياء المتغيّرة التي يكون لها مبدأ و منتهىً؛ و يكون مبدأه غير منتهاه، بل يكون متقضّياً[1] و يكون دائماً في السيلان و في تقضّي حالٍ و تجدّد حالٍ.

و الثاني: كون مع الزمان؛ و يسمّى الدهر؛ و هذا الكون محيط بالزمان و هو كون الفلك مع الزمان؛ و الزمان في ذلك الكون؛ لأنّه ينشأ من حركة الفلك؛ و هو نسبة الثابت إلى المتغيّر إلّا أنّ الوهم لايمكنه إدراكه؛ لأنّه رأىٰ كلّ شيء في زمان و رأىٰ كلّ شيء يدخله كان و يكون و الماضي و الحاضر و المستقبل و رأىٰ لكلّ شيء متىٰ إمّا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً.

و الثالث: كون الثابت مع الثابت؛ و يسمّى السرمد؛ و هو محيط بالدهر.» [۲۰۹]

و قال: «الشيء الزماني يكون له أوّل و آخر؛ و يكون أوّله غير آخره.» [۲۱۰]

و قال: «الوهم يثبت لكلّ شيءٍ متىٰ؛ و محال أن يكون للزمان نفسه متىٰ؛ و الفلك لايتغيّر في ذاته و الحركة حالة طارية عليه.» و «أنّ [۲۱۱] ما يكون في الشيء يكون محاطاً بذلك الشيء؛ فهو متغيّر بتغيّر ذلك الشيء؛ فالشيء الذي يكون في الزمان يتغيّر بتغيّر الزمان و يلحقه جميع أعراض الزمان و يتغيّر عليه أوقاته؛ فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلاً مبدأ كونه أو مبدأ فعله غير ذلك الوقت الذي يكون آخره؛ لأنّ زمانه يفوت و يلحق و ما يكون مع الشيء فلايتغيّر بتغيّره و لايتناوله أعراضه.» [۲۱۲]

ثمّ قال: «الدهر وعاء الزمان؛ لأنّه محاط به.»

و قال في طبيعيات النجاة: «ليس كلّ ما وجد مع الزمان فهو فيه؛ فإنّا موجودون

---

۱. س: مقتضياً.

مع البُرّة الواحدة و لسنا فيها» و عدّ ما يصحّ أن ينسب إلى الزمان بالفيئية. ثمّ قال: «فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل توهّمه[1] مع الزمان و اعتبر[2] له ثبات[3] مطابق لثبات الزمان و ما فيه[4] سمّيت تلك الإضافة و ذلك الاعتبار دهراً له؛ فيكون الدهر محيطاً بالزمان.» [٢١٣]

و قال في رسالته المسمّاة الكلمة الإلهية و هي في صورة خطبة[5] محتوية على معظمات المعارف الإلهية: «الزمان عنه في الأُفق الأقصىٰ و ناحية الجوهر الأدنىٰ عند اشتمال الحركة على متقدّم و متأخّر و وجود الجسم في تبدّل و تغيّر؛ و الدهر وعاء زمانه و يفيض عنه وجود جواهر روحانية لا مكانية و لا زمانية.»

و قال بهمنيار في تحصيله: «و هذه المعيّة إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات فهو الدهر؛ و هو محيط بالزمان؛ و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقّ ما يسمّى به[6] السرمد، بل هذا الكون ـ أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت ـ بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلك المعيّة كأنّها متى الأُمور الثابتة و كون الأُمور في الزمان متاها؛ فليس للدهر و لا للسرمد امتداد لا في الوهم و لا في الأعيان و إلّا كان مقدار الحركة» [٢١٤] انتهىٰ بعبارته.

و قال خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «إنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة [٢١٥] التي تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود؛ فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأُمور الثابتة و السرمد على النسبة التي تكون للأُمور الثابتة بعضها إلى بعض» [٢١٦] فهذه ألفاظه.

و لقد رمز بأنيق أُسلوب الكلام إلى كشف أسرار المقام و أنّها لمن لطائف

---

١. النجاة: ـ توهّمه. ٢. النجاة: + به فكان. ٣. س: ثابت.
٤. النجاة: + و. ٥. س: ـ خطبة. ٦. س، ش، ن: ـ به.

الخفيّات؛ فلاتكوننّ من الذين هم لا يشعرون.

ظنّ و استنكار

مِن الناس مَن نزّل نفسه منزلة المفسّرين لأقوالهم؛ فنظر إلى ما في شرح الإشارات و لم‌يطق[١] الفطنة و لم‌يذق الحكمة و لم‌ينل اللبّ من قشور العبارات و تخيّل أنّه توغّل؛ فقال في كشف المقال: «نسبة المتغيّرات بعضها إلى بعض بالتقدّم و التأخّر زمان و دوام صدور المتغيّرات عن الأُمور الثابتة دهر و دوام ثابت بدوام ثابت قبله بالذات سرمد.»

و كأنّ تحصيل المطلب سبيله تحقيق ما حقّقناه و تفصيل ما أجملناه طِباقَ ما لوّح إليه صاحب الإشراق بقوله في كتاب التلويحات: «و كما أنّ الشيء في العدد إمّا مبدأه كالواحد أو أقسامه كالزوج و الفرد أو معدوده؛ ففي الزمان ما يوجد كالمبدأ و هو الآن و أجزاؤه من الشهور و الأيّام و ما يعدّه الزمان و يقدّره[٢] كالحركات؛ و الجسم من حيث هو جسم ليس في الزمان، بل لأنّه في الحركة و هي في الزمان؛ و الأشياء الغير المتغيّرة أصلاً كالعقليات و التي تتغيّر و تثبت من جهة كالأجسام هي مع الزمان لا فيه؛ و نسبة ما مع الزمان إليه في الثبات هو الدهر؛ و نسبة بعضه إلى بعضه اصطلح عليه بالسرمد.»

أوهام و تزييفات

ظنّت طائفة من قدماء الفلاسفة أنّ الدهر ليس حقيقته إلّا الزمان المجرّد من الحركة. قالوا بناءً على ما توهّمته أوهامهم من[٣] أنّ الزمان جوهر أزلي و هو

---

١. س: يطلق. ٢. ن: يقدّر. ٣. س، ش، ن: ـ من.

واجب الوجود: «إنّه لمّا كان كذلك استحال أن يتعلّق وجوده بالحركة؛ فجايز أن يوجد الزمان و إن لم‌توجد الحركة» فالزمان عندهم تارةً يوجد مع الحركة فيقدّر الحركة و تارةً يوجد[1] مجرّداً فحينئذٍ يسمّى دهراً؛ و كأنّك بتذكار ما أسلفناه لك تذعن أنّ هذه خيالات فاسدة و تخييلات مضلّة.

و منهم من يقول: «إنّ الدهر مدّة السكون أو زمان غير معدود[2] بحركةٍ» و يفسده أنّه لا يعقل مدّة و لازمان ليس في ذاته قبل و لا بعد قبليةً و بعديةً زمانيتين؛ و إذا كان فيه قبل و بعد وجب تجدّدُ حالٍ على ما سلف؛ فلم‌يخل من حركة؛ و السكون يوجد فيه التقدّم و التأخّر على نحو ما أورد سالفاً.

و القيصري يتخيّل أنّ الدهر ليس إلّا مقدار الزمان بجملته؛ أي بماضيه و مستقبله جميعاً بحيث لا فاصل بينهما؛ و كون هذا المقدار دائمياً غير منقطع الأوّل و الآخر هو السرمد؛ [٢١٧] فنحن قدأوضحنا ما يكشف عن وهنه و يحدّث بسخافته.

ذكر و إفادة

أما كان قد تحقّق لديك ممّا سلف أنّ القبلية و البعدية الزمانيتَين لابدّ أن تكونا بحسب الزمان و انفصاله الوهمي أمّا في أجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل و البعد و أمّا في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل و البعد؟!

فاعتبِر الأمرَ إذن في المعيّة الزمانية أيضاً على تلك السياقة؛ فإنّ معيّة الحركة و الزمان هي متى الحركة؛ أي كون الحركة في زمان؛ و معيّة شيئين زمانيين هي أنّ متى أحدهما عين متى الآخر؛ أي كونهما في زمان واحد؛ فالمعيّة الأولىٰ ليست

---

١. س: ـ يوجد.	٢. ن: غير معدودة.

بحسب زمان خارج عن المعَين بخلاف الثانية؛ فلايلزم من كون الحركة في زمان كونُ الحركة و الزمان في زمان.

إيقاد [٢١٨] و إنارة

أ لستَ تفطّنتَ بما تُلى عليك أنّ معيّة الأُمور الغير الزمـانية كـالمفارقات ليست بحسب الزمان، بل إنّما هي بحسب الدهر أو السرمد؟! فما به المعيّة هناك ليس إلّا نفس التحقّق الدهري أو السرمدي من غير أن يكون للزمان إلى ذلك الحريم سبيل أصلاً؛ فكيف و لاترتبط تلك الأُمور بشيءٍ من الزمان و أجزائه بوجهٍ من الوجوه؛ و فيضانها عن مُبدِعها إنّما يكون بأن يخرجها إلى الأيس من الليس المـطلق؛ و لايعقل أن يتعلّق ذلك أو يختصّ بزمانٍ أو آنٍ؛ و هذه الإضافة ضرب من التأثير مسمّى عند الحكماء بالإبداع و هو أعلىٰ ضربَى التأثيرِ عندهم و ستعرف[1] ذلك في ما بعد، إن شاء اللّه تعالى.

فتلك المعيّة ليست معيّةً زمانيةً، بل هي قسم[2] آخـر وراء الأقسـام الخـمسة المشهورة للمعيّة؛ و هي في المفارقات بإزاء المعيّة الزمانية في الزمانيات؛ فإذن هي قسم سادس للمعيّة و أنّ أحقّ ما تسمّى به المعيّة الدهرية و السرمدية.

ثمّ إنّ قاطبة الحكماء و جمهور المتهوِّسين بالقِدَم من محصّليهم لميذهلوا عن هذه المعيّة و عدّها من أقسام المعيّة المطلقة على أنّها معنى آخر خارج عن تلك الخمسة. فمنهم مَن جعلها قسماً سادساً؛ و منهم مَن جعل أحد الأقسام الخـمسة معنى هو القدر المشترك بين المعيّة الزمانية و المعيّة الدهرية و السرمدية؛ و ذلك المعنى هو مطلق الاجتماع في التحقّق أعمّ من أن يكون بحسب الزمان أو الدهر

---

١. س، ن: تتعرف. ٢. س، شن: معنى.

أو[1] السرمد.

قالوا: العلّة التامّة و المعلول إمّا أن يكون كِلاهما زمانيين أو كِلاهما غير زمانيين أو أحدهما زمانياً[2] و الآخر غير زماني؛ و لا محالة يكون الغير الزماني هو العلّة دون المعلول؛ فقسّموا معيّتهما بحسب هذه الأقسام إلى الزمانية و الدهرية و السرمدية؛ و جعلوا معيّة الواجب الوجود ـ تعالى ـ بالنسبة إلى معلولاته المجرّدة بالنسبة إلى الزمان و الزمانيات سرمدية و دهرية؛ و حكموا بامتناع اتّصافه ـ تعالى ـ بالمعيّة الزمانية أصلاً، بل قدنزّهوه ـ تعالى ـ عن التقدّم الزماني أيضاً؛ لأنّه ليس زمانياً، بل هو محيط بالزمان؛ و المتقدّم على الشيء تقدّماً زمانياً لايكون إلّا من الزمانيات.

قال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات: «نسبة الأوّل ـ تعالى ـ إلى العقل الفعّال أو إلى الفلك نسبة غير متقدّرة زمانية، بل نسبة الأبديات [٢١٩]؛ و نسبة الأبديات إلى الأبديات تسمّى السرمد و الدهر؛ و الزمان يدخل فيه ما هو متغيّر؛ و نسبة الأبديات إلى الزمان هو الدهر؛ فإنّ الزمان متغيّر و الأبديات غير متغيّرة.» [٢٢٠]

و قال فيه أيضاً: «إمّا أن يكون الشيئان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه؛ و العلّة و المعلول هما معاً وهما متلازمان؛ و لايجوز أن يكونا معاً في الوجود؛ لأنّ العلّة أقدم من المعلول [٢٢١] و لا في الزمان إن كانا غير زمانيين» [٢٢٢] انتهى؛ و مراده أنّ معيّتهما ليس في مرتبة الوجود، بل في الوجود باعتبار الدهر أو السرمد.

قال في إلهيات الشفاء: «إنّه إذا صار ـ أي الشيء الذي هو العلّة ـ بحيث يصلح

---

١. س، ش: و. ٢. ن: زماني.

أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باقٍ وجب عنه وجودُ المعلول؛ فإذن وجود كلّ معلولٍ واجبٌ مع وجود علّته و وجود علّته واجب عنه وجودُ المعلول و هما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك ولكن ليسا معاً في القياس إلى حصول الوجود؛ و ذلك لأنّ وجود ذلك لم‌يحصل من وجود[1] هذا؛ فذلك له حصولُ وجودٍ ليس من حصولِ وجودِ هذا و لهذا حصولُ وجودٍ و هو من حصولِ وجودِ ذلك؛ فذلك أقدم بالقياس إلى حصول الوجود» [۲۲۳] انتهىٰ. [۲۲۴]

و قال بهمنيار في التحصيل: «و هما ـ أي العلّة و المعلول ـ معاً في الزمان أو الدهر لا في حصول الوجود» [۲۲۵] و انّ كتب أساطين الحكمة بنظائر ذلك لمشحونة؛ ففي شرح حكمة الإشراق قول بهذه العبارة: «و قد يكونان ـ أي العلّة و المعلول ـ في الزمان معاً و ذلك إذا كانا زمانيين و لذلك قال ـ يعنى مصنّف حكمة الإشراق ـ: «و قد يكونان كذلك» لأنّهما قد لايكونان كذلك كما في المجرّدات و كيف ما كان لايتخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة زمانيين كانا أو لا؛ و منه يعلم أنّ [۲۲۶] تقدّمها عليه ليس زمانياً» [۲۲۷] انتهت بألفاظها و فيه عند عدّ أقسام المعيّة و كذلك المعلول على خمسة أقسام أمّا بالزمان فظاهر كالعلّة مع المعلول و ذلك في غير المفارقات لأنّها غير زمانية.

و في شرح التلويحات بعد ذكر أنواع التقدّم: «و بما علم من حال المتقدّم يعلم حال المتأخّر و المعيّة إلّا أنّ المفارق بالكلّية لايصدق عليه المعيّة الزمانية لكونه ليس زمانياً؛ و الجسمان لايصحّ بينهما المعيّة المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد» نجزت عبارته.

و الذي يشبه أن يكون أحرىٰ و أحقّ هو أن تجعل المعيّة ستّة أقسام و القسم

---

۱. س، ش، ن: ـ وجود.

السادس قدراً مشتركاً بين المعيّة الدهرية و السرمدية؛ لأنّ ما به المعيّة فيهما ـ أعني الدهر و السرمد ـ متشاركان في عدم الاتّصاف بالامتداد و مقابله، كما أنّهم جعلوا السبق بالذات قدراً مشتركاً بين السبق بالطبع و السبق بالعلّية؛ لأنّ ما به السبق فيهما هو الوجود إمّا باعتبار نفسه أو باعتبار كيفيته؛ أعني الوجوب.

و كأنّ الكلام قد بلغ نصاب الحقّ و مبلغ الكفاية؛ فإنّ بما دونه يتبصّر سليمُ الفطنة و بما فوق الفوق لايهتدى سقيمُ الفطرة؛ «فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ» [٢٢٨].

تفسير

كأنّك إذن بما تحقّق لديك استشعرتَ سرّ[١] قولَ سيّدنا و مولانا أميرالمؤمنين، عليّ بن أبي‌طالب[٢] ـ عليه أزكى الصلوة و أوفى التحيّة ـ في خطبةٍ يصف بها توحيد الباري ـ تعالى شأنه ـ و يمجّد بها جلاله و عزّه: «مع كلّ شيء لا بمقارنةٍ و غير كلّ شيء لا بمزايلةٍ.» [٢٢٩]

مُحاجّةٌ برهانيةٌ فيها مَحجّةٌ شعشعانيةٌ

يا ليتك كنتَ ذا لسانٍ طَلِقٍ عقلانيّ غير جسمانيّ؛ فتقول لزمرة المتهوِّسين بالقِدَم: يا قوم! أليست المعيّة في المعاني المختلفة جارية مجرى التقدّم و التأخّر؛ فكلّ إثنين من هذه الثلاثة بمعنى من تلك المعاني مقابلان للثالث بذلك المعنى؛ فإذا تحقّق في المعيّة معنى[٣] لايتخلّف بحسبه وجود أحد المعَين عن وجود الآخر من دون مدخلية للزمان فيه أصلاً، بل على أن يكون ما به المعيّة أمراً آخر غير المقدار المتقضّي المتجدّد[٤] أو طرفه؛ أما يلزم بإزاء ذلك معنى في التقدّم و التأخّر أيضاً به

---

١. س، ن: ـ سرّ.
٢. س، ن: ـ سرّ.
٣. س: ـ معنى.
٤. س: المتجد.

يتخلّف المتأخّر عن المتقدّم من دون أن يدخل الزمان في ما به التخلّف، بل على أن يكون ما به التقدّم و التأخّر شيئاً آخر غير مقدار الزمان أو طرفه يعبّر عنه بالدهر أو السرمد؟! [٢٣٠]

فلِمَ تخادعون الحكمة و تخدعون العقل و تعادون الحقّ وتتعدّون عن السبيل و أنتم تشعرون؟! فهذا النحو من التقدّم معنى معقول سواء تحقّق في مادّة أو لم يتحقّق؛ فذلك أمرٌ يتبيّن بضربٍ آخر من النظر يبيّن أنّ بعض المعلولات أُخرج من العدم الصرف الذي لايتصوّر فيه الامتداد و لا مقابله إلى الوجود[١] الذي هو أيضاً[٢] كذلك من غير أن يرتبط بزمانٍ أو آنٍ؛ فلايسوغ لكم إلّا الاعتراف بأنّ هذا السبق أمرٌ محصّلٌ عند العقل.

نعم لو ادّعيتم أنّه يمتنع أن يتّصف به شيء أصلاً لسمع منكم لو استطعتم إلى الإتيان بساطع البرهان سبيلاً؛ و هذا كما أنّ المعيّة المكانية عندكم معنى معقول بإزاء التقدّم المكاني. ثمّ البرهان يحقّق أنّه ليس لها معروض أصلاً لامتناع وقوع جسم في مكان جسم إلّا على التعاقب؛ فهلّا اعترفتم بمثل ذلك هناك أيضاً؟! ولكن ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمٰا لَهُ مِن نُورٍ﴾ [٢٣١].

تذكرة و هداية[٣]

كأنّه قد قرع سمعك ما ذهبت الفلاسفة إليه من[٤] أنّ ترتّب أجزاء الزمان و تعاقبها إنّما يكون بالقياس إلى ما يقع وجوده[٥] تحت الكون و في حيطة الزمان؛ و أمّا ما يتعالى عن أُفق الزمان و يرتفع عن محتدّ الزمانيات كالواجب الوجود ـ تعالى ـ فإنّ وجوده ليس مشمولاً للزمان و لا هو مقارن للزمانيات مقارنةً زمانيةً، بل هو

١. ش: الوجود. ٢. ن: ـ أيضاً. ٣. س: هذابة.
٤. س، ش، ن: ـ من. ٥. ش: وجود.

وجود صرف سرمدي محيط بالامتدادِ و الاستمرارِ و الزمانِ و الزمانياتِ؛ فالأُمور[١] التدريجية لا تعاقب لها بالنسبة إليه[٢] أصلاً، بل إنّما تحضر عنده دفعةً غير متخلّف آخرها[٣] عن أوّلها[٤] في الحضور عنده.

و بالجملة: أنّ علّة الزمان و الأكوان الزمانية لاتكون تحت الكون و الزمان، بل يكون كوناً بنوعٍ آخر أعلىٰ و أرفع محيطاً بالزمان مع ما فيه من سلسلة الزمانيات، بل بجميع الأشياء من أوّلها إلى آخرها ضرباً مّا من الإحاطة أعلىٰ و أشدّ من التي لمحيط الدايرة بالنسبة إلى سطحها أو مركزها أشدّيةً غيرَ متناهية المراتب[٥]؛ فتلك الأشياء من مبدأها كنحو الظلّ من ذي الظلّ، بل هو أرفع من ذلك كلّه. فكم بين الإحاطة الوهمية الزمانية أو الحسّية المكانية و بين الإحاطة النورية العقلية السرمدية.

فإذن الأوّل ـ تعالى ـ كما لايقرب منه مكان بالنسبة إلى مكان، بل[٦] الأمكنة و المكانيات متساوية الأقدام جميعاً بالنسبة إليه فكذلك لايقرب منه زمان بالنسبة إلى زمان[٧]؛ فليس هناك ماض أو مستقبل أو حال، بل هو محيط بالكلّ دفعةً واحدةً؛ و من ذلك يُعلم الأمر في المراتب العالية على الزمان من الجواهر المفارقة.

زيادةُ هدايةٍ[٨]

فالامتداد الزماني المتّصل الذي هو سنخ التغيّر و عنصر التقضّي و التجدّد و فلك المتغيّرات و عرش الزمانيات يحضر بما يحتفّ هو به من الحوادث الكونية عند

---

١. ش: فانّ الامور.
٢. ش: ـ إليه.
٣. س: آخره.
٤. س: + لا.
٥. س، ش: المرات.
٦. س، ن: + ان.
٧. س، ن: الزمان.
٨. ش: هداية زيادة.

مُبدِع الكلّ أزلاً و أبداً. أ ليس حضور الشيء عنده هو بعينه علمه بذلك الشيء و عقله للأشياء هو فيضانها عنه معقولة؟!

فإذن هو يعلم جملة الزمانيات كلّاً منها في وقته علماً غير زماني و يشاهد ما بينها[1] من الأزمنة؛ فلايفوته شيء و لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء [۲۳۲] و لا أصغر من ذلك و لا أكبر؛ و هو بكلّ شيء محيط. [۲۳۳]

فهذا ما حقّقه الحكماء مشّاؤوهم و رواقيّوهم. قال المعلّم الأوّل، أرسطوطاليس[2]، في كتاب أثولوجيا: «إنّ كلّ علمٍ كائنٍ في العالم الأعلىٰ الواقع تحت الدهر لايكون بزمانٍ؛ لأنّ الأشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير زمان» [۲۳۴] و زاده الشيخ الرئيس بياناً في كتاب التعليقات فقال: «لو كانت الصور العقلية فائضة عن الأوّل لا معاً و لا دفعةً واحدةً بلا زمانٍ، بل شيئاً بعد شيء لم تكن معقولة بالحقيقة، بل كانت مادّية؛ إذ كانت تكون بعد ما لم تكن و لو كانت حادثة؛ و لو كان[3] هو لايدركها بالفعل معاً، بل شيئاً بعد شيء لكان فيه أيضاً قوّة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها و كان مادّياً.» [۲۳۵]

تشبيه و تمثيل

أ لستَ إذا أخذتَ خيطاً تختلف أجزاؤه لوناً؛ فأمررتَه في محاذات ما تضيق حدقته عن الإحاطة بتلك الجملة دفعةً كذرّةٍ أو غيرها وجدتَ ما هي متساوية الحضور لديك لقوّة إحاطتك متعاقبةً في الحضور لديها لضيق حدقتها؟ فاعتبِر الأمرَ في الامتداد الزماني بما فيه من الحوادث المرتبطة بالأزمنة أو الآنات المنتزعة عنه و اختلاف حضورها بالقياس إلى الزمانيات و إلى ما هو خارج عنها

---

۱. س: بينهما. ۲. س: ارسطاطاليس. ۳. س، ش، ن: ـ حادثة و لو كان.

تعاقباً و معيّةً.

قال في أثولوجيا: «البصر إذا رأىٰ شجرةً رآها[١] من أصلها إلى فرعها دفعةً واحدةً يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيبٍ و شرحٍ لا بنوع زمانٍ؛ لأنّ[٢] البصر إنّما رأىٰ أصل الشجرة و فرعها و ما بينهما دفعةً واحدةً؛ فالبصر يعرف أوّل الشجرة و آخرها بالترتيب لا بالزمان، على ما قلنا؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحريّ أن يكون العقل يعلم أوّل الشيء و آخره بالترتيب لا بالزمان؛ و الشيء الذي يعلم أوّله و آخره بالترتيب لا بالزمان[٣] يعرف كلّه دفعةً واحدةً معاً.» [٢٣٦]

و ذكر فيه أيضاً: «إنّ الإنسان الحسّي إنّما هو صنم للإنسان العقلي و ظلّ له؛ و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها في موضع واحد.» [٢٣٧]

فهذه أُمور شبّه بها المرام تارةً و تضرب بها له الأمثال أُخرىٰ[٤]؛ فانتقِل من ذلك إلى اعتبار الأمر في العالم العقلي و تفطّن أنّ الأزل عند مبدأ الأوّل لايقع حيث لايقع الأبد، بل هما و موقعاهما هناك واحد و مع ذلك فإنّه يشاهد ما بينهما من الامتداد؛ و نعم القول فيه ما في إلهيات الشفاء من[٥] أنّ هذا من العجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة.

كشفٌ و شرحٌ

كأنّه استبان بما ذكر أنّ الحكماء إنّما ينفون عن المبدأ الأوّل ـ تعالى ـ نحوَ العلم ـ أعني[٦] العلم الزماني ـ لاشيئاً من المعلومات، كما أنّهم في تحقيق علمه ـ تعالى ـ

١. ش: راى.
٢. ن: لابنوع زمانٍ على ما قلنا فإن كان.
٣. ن: ـ لا بالزمان.
٤. ن: ـ أُخرىٰ.
٥. س، ش، ن: ـ من.
٦. ش: ـ العلم أعني.

بالجزئيات إنّما ينفون عنه[١] نحو العلم الإحساسي أو التخيّلي لا انكشاف شيء من الجزئيات[٢]. فلقدحقّق القول فيه[٣] خاتم الحكماء نصيرالدين الطوسي[٤] حيث قال في أجوبة الأسئلة القونوية كاشفاً عن مقالتهم: «أمّا نفي تأثير الحقّ في الموجودات و نفي تعلّقه بالجزئيات فممّا أحال عليهم مَن لم‌يفهم كلامهم و كيف ينفون تأثيره في الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكلّ؟! وكيف ينفون تعلّقه بالجزئيات[٥] و هي صادرة عنه و هو عاقل لذاته عندهم و مذهبهم أنّ العلم بالعلّة يوجب العلمَ بالمعلول؟! بل لمّا نفوا عنه الكونَ في المكان جعلوا نسبةَ جميع الأماكن إليه نسبةً واحدةً متساويةً و لمّا نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبةَ جميع الأزمنة ماضيها و مستقبلها و حالها إليه نسبةً[٦] واحدةً؛ فقالوا: كما أنّ العالِم بالأمكنة إذا لم‌يكن مكانياً يكون عالِماً بأنّ زيداً في أيّ جهةٍ من جهات عمرو و كيف يكون الإشارة إليه و كم بينهما من المسافة و كذلك في جميع ذرّات العالَم و لايجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني؛ كذلك العالِم بالأزمنة إذا لم‌يكن زمانياً يكون عالِماً بأنّ زيداً في أيّ زمانٍ يولد و عمرواً في أيّ زمانٍ و كم يكون بينهما من المدّة و كذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة و لايجعل نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضراً له[٧]؛ فلايقول: «هذا مضيّ» و «هذا ما حصل بعد» و «هذا موجود الآن» بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً عنده متساوي النسبة إليه مع علمه بنسب البعض إلى البعض و تقدّم البعض على البعض.»

و إذ تقرّر هذا عندهم و حكموا به و لم‌يسمع هذا الحكم أوهام المتوغّلين في

---

١. ش: + تعالى؛ ن: ـ عنه. ٢. ن: ـ من الجزئيات. ٣. ن: ـ فيه.
٤. س، ن: ـ قدّس سرّه. ٥. ن: تعقّله الجزئيات. ٦. س: حالها إليها.
٧. ن: ـ له.

المكان و الزمان حكم بعضهم بكونه مكانياً و يشيرون إلى مكانٍ يختصّ به و بعضهم بكونه زمانياً و يقولون: «إنّ هذا فاته» و «إنّ ذلك ما يحصل[١] له بعد» و ينسبون مَن ينفى ذلك عنه إلى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية و ليس كذلك.

تقرير و بسط

قال أرسطوطاليس في أثولوجيا [٢٣٨]: «إنّ كلّ[٢] فعلٍ فعله الباري الأوّل ـ عزّ و جلّ ـ فهو تامّ كامل؛ لأنّه علّة ثابتة ليس من ورائها علّة أُخرىٰ؛ و لاينبغي لمتوهّمٍ[٣] أن يتوهّم فعل من أفاعيله ناقصاً؛ لأنّ ذلك لايليق بالفواعل الثواني ـ أعني العقول ـ فبالحريّ أن لايليق بالفاعل الأوّل، بل ينبغي أن يتوهّم المتوهّم أنّ أفعال الفاعل الأوّل هي قائمة عنده و ليس شيء عنده أخيراً، بل الشيء الذي عنده أوّلاً هو هيهنا أخير[٤] و إنّما يكون الشيء أخيراً لأنّه زماني و الشيء الزماني لايكون إلّا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه؛ فأمّا في الفاعل الأوّل فقد كان لأنّه ليس هناك زمان؛ فإن كان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة أنّه إنّما يكون هناك موجوداً قائماً، كما أنّه سيكون في المستقبل؛ فإن كان هذا هكذا فالشيء إذن الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لايحتاج في تمامه و كماله هناك إلى أحد الأشياء البتّة.

فالأشياء إذن عند الباري ـ جلّ ذكره ـ كاملة تامّة، زمانية كانت أم غير زمانية؛ و[٥] هي عنده دائماً و كذلك كانت عنده أوّلاً كما تكون[٦] عنده أخيراً؛ فالأشياء الزمانية إنّما يكون بعضها من أجل بعض؛ و ذلك أنّ الأشياء إذا هي امتدّت و انبسطت و بانت عن الباري الأوّل كان بعضها علّة كون بعض؛ و إذا كانت كلّها معاً و

---

١. ش: حصل.
٢. س، ن: كان.
٣. س، ش: لاينبغي ما يوهم.
٤. س، ش: أخيراً.
٥. ن: ـ و.
٦. ش: كانت.

لم‌تمتدّ و لم‌تنبسط و لم‌تَبْنِ عن الباري الأوّل لم‌يكن بعضها علّة كون بعض، بل يكون الأوّل علّة كونها كلّها.» [۲۳۹]

و قال فيه [۲۴۰] أيضاً: «القيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ و لا آتٍ؛ فإنّ الآتي [۱] هناك حاضر و الماضي موجود؛ لأنّ الأشياء التي هناك دائمة على حال واحدة لايتغيّر و لايستحيل.» [۲۴۱]

و قال الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات: «و المعقولات صادرة عنه على مراتبها و اختلاف أحوالها من الأبدية و الحادثية و القارّة و غير القارّة؛ فهي كلّها حاصلة له بالفعل؛ و هذا كما تقول: إنّ الأشياء الموجودة دائماً و الموجودة في وقت بعد وقت و الشيء المتقضّي [۲] شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي غير موجودة الجملة و القارّة بالجملة و المعدومة في الماضي [۳] و المعدومة في المستقبل كلّها بالإضافة إليه موجودة و حاصلة بالفعل؛ لأنّه سبب وجودها و مبدأ الأسباب التي توجد عنها؛ و هو يعقل ذاته و لوازمه و لوازم لوازمه إلى أقصىٰ الوجود و كلّ المعقولات حاصلة له حاضرة عنده و حالها عنده بالسواء في كلّ حال ـ أعني قبل وجودها وبعد وجودها و مع وجودها ـ و [۴] لايتغيّر بوجهٍ [۵]؛ و هو يعقل الأشياء معاً و لايعقلها شيئاً فشيئاً.» [۲۴۲]

و قال فيه أيضاً: «علم الباري بالأشياء الجزئية هو أنّه يعلم الأشياء من ذاته و ذاته مبدأ لها؛ فيعلم أوائل الموجودات و لوازمها و لوازم لوازمها إلى أقصىٰ الوجود؛ و كلّ شيء فإنّه بالإضافة إليه واجب الوجود و بسببه فهو موجود بالإضافة إليه ممّا وجد و ممّا يوجد؛ فإذا كانت للأشياء الجزئية أسباب [۶] يلزم عنها

---

۱. أثولوجيا: الآنى. ۲. ش: المتقض. ۳. ش: الزمان.
۴. ش: ـ و. ۵. التعليقات: بوجودها.
۶. التعليقات: كانت الاشياء الجزئية أسباباً.

تلك الجزئيات و لتلك الأسباب أسباب حتّى ينتهي إلى ذات الأوّل و هو يعلم ذاته و يعلمه سبباً للموجودات و يعلم ما يلزم عن ذاته و ما يلزم عن لازمه و كذلك هلمّ جرّاً حتّى ينتهي إلى الجزئي؛ فإنّه يعلمه لكن يعلمه بعلله و أسبابه.»

ثمّ قال: «و يعلم الأشياء الغير المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي بأسبابها؛ و يعلم الزمان الغير الثابت الذي يتقضّي شيئاً فشيئاً بعلله و أسبابه.»

ثمّ قال: «فيكون علمه محيطاً بجميع الأشياء؛ فلايكون لعلمه تغيّرٌ؛ فإنّ معلومه لا يتغيّر.»

ثمّ قال: «فلاتخفىٰ عليه خافية.»

و قال: «و هو يعلم الأشياء الغير المتناهية؛ فعلمه غير متناهٍ.

و قد يتشكّك فيقال: إنّ تلك الأشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوّة؛ فبعض علمه يكون بالقوّة أو يكون لايعلمها. فيقال: إنّ كلّ شيء فإنّه واجب بسببه و بالإضافة إليه؛ فيكون موجوداً بالفعل و بالإضافة إليه؛[1] فسبب وجود كلّ موجودٍ هو أنّه يعلمه؛ فإذا علمه فقد حصل[2] وجوده؛ فهو يعلم الأشياء دائماً.»

ثمّ قال: «الأسباب كلّها عند الأوائل واجبات و ليس هناك إمكان البتّة؛ و إذا كان شيء لم يكن في وقتٍ فإنّما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل؛ فإنّه كلّما حدث استعداد من المادّة حدثت فيها صورة من هناك؛ إذ ليس هناك منع و لا بخل[3]؛ فالأشياء كلّها واجبات هناك لاتحدث وقتاً و تمتنع وقتاً و لاتكون هناك كما تكون عندنا.

و قد يُتشكّك فيقال: إذن الأفعال كلّها طبيعية لا إرادية.

و الجواب: إنّ إرادتها على هذا الوجه؛ إذ هو دائم الفيض؛ فالامتناع من جهة

---

١. ن: ـ فيكون موجوداً بالفعل و بالإضافة إليه.
٢. س: قد حصل.
٣. التعليقات: لاتخل.

القابل.» [٢٤٣]

و قال فيه أيضاً: «علم الأوّل من ذاته و ذاته سبب للأشياء كلّها على ترتيبها؛ فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها؛ فهو يعلم الأشياء التي لم‌توجد بعد على أنّها لم‌توجد بعد و يعرف أوقاتها و أزمنتها و لوازمها؛ و إذا وجدت تلك الأشياء لم‌يتجدّد علمه بها؛ فيستفيد من وجودها علماً مستأنفاً.»

ثمّ قال بعد أن حقّق أنّه ـ تعالى ـ يعلم أشخاص الزمان و أشخاص كلّ شيء و الأزمنة التي بينها علماً بسيطاً و كذلك: «أحوال كلّ[1] شخص و أفعاله و تغيّراته و اختلافات الأحوال به و عدمه و أسباب عدمه على الوجه الكلّي ـ أعني الذي لايتغيّر البتّة و لايزول بزواله ـ فلايجوز أن يدخل علمه الماضي و الحاضر و المستقبل من الزمان كقولك: «كان» و «سيكون» و «هو كائن» من حيث هو كذلك.» [٢٤٤]

و قال فيه أيضاً: «الباري[2] يعقل كلّ شيء من ذاته لا من ذلك الشيء و[3] لا من ذاته و لا من وجوده و لا من حال من أحواله؛ فإنّه إن كان يعقله لا من ذاته، بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال و كان هناك قابل لذلك المعقول؛ لأنّه يكون له بعد ما لم‌يكن و يكون على الجملة له حال لايلزم عن ذاته، بل عن غيره؛ و إذ هو مبدأ كلّ شيء فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو مبدأ له و هو العقل الفعّال؛ و يعقل[4] أنّه مبدأ له و يعقل ما بعده و لوازمه و ما بعد ذلك إلى ما لايتناهى و يعقل الأشياء الأبدية أنّها أبدية و الأشياء الفاسدة أنّها فاسدة؛ إذ يعقل أسبابها و عللها و لوازمها؛ و يعقل الأشياء الزمانية و الزمان؛ إذ هو من لوازمها؛ و يعقل المتحرّك و الحركة و أنّها زمانية و متحرّكة؛ و يعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها

---

١. س: + شيء. ٢. ن: + تعالى. ٣. ش: ـ و.
۴. س: العقل.

و أسبابها.»

ثمّ قال: «و يعلم كلّ شيء كما هو موجود بعلله و أسبابه و يعلم المعدومات بعلل أعدامها و أسبابها و يكون علمه بها سبب وجودها لا وجودها سبب علمه؛ و ذلك بخلاف أحوالنا؛ فإنّا نعلمها من وجودها و نعرف[۱] الجزئيات من جهةٍ كلّيةٍ.» [۲۴۵]

و قال فيه أيضاً: «العقليات المحضة ثابتة لايجوز عليها الانتقال و التغيّر؛ و معقولاتها تكون حاضرة معها دائمة[۲] لايحتاج فيها إلى انتقال من معقول إلى معقول آخر؛ و النفس و إن كانت عقلاً فإنّ تعقّلاتها مشوبة بتخيّلٍ؛ فلذلك يصحّ عليها الانتقال من معقول إلى معقول و تستعدّ بهذا المعقول لمعقولٍ آخر.» [۲۴۶]

و قال فيه أيضاً: «أنا إذا علمت جزئياً[۳] ككسوف ثمّ علمت لا كسوفاً؛ فليس علمي بالأوّل هو علمي بالثاني؛ لأنّ ذلك قد تغيّر؛ لأنّي أعلم كلّ واحد منهما في آنٍ مفروض و أكون قد أدخلت الزمان في ما بينهما؛ فتغيّر علمي[۴].»

ثمّ قال: «لو أدركنا هذا الجزئي من جهة علله و أسبابه الكلّية و علمنا صفاته المشخّصة له بأسبابها و عللها الكلّية لكان علمنا هذا كلّياً لايتغيّر بتغيّر المعلوم في ذاته؛ فإنّ أسبابه و علله الكلّية[۵] مشخّصاته لايتغيّر و لاتفسد.»

ثمّ قال: «مشخّصاته و إن كانت جزئية فإنّ لها عللاً و أسباباً كلّيةً لاتتغيّر؛ و الباري يعلمها كلّها كلّيةً و هو يعرف أوائلها من ذاته؛ لأنّ وجودها عنه و هو يعرف ذاته و يعرفها علّةً و أوّلاً لصدور الموجودات عنه؛ فعلمه غير مستفاد من خارجٍ يلزم ذاته و ذاته لاتتغيّر.»

ثمّ قال: «الأوّل يعرف الشخص[۶] و أحوال الشخصية و وقته الشخصي و مكانه

---

۱. ش: نصرف.
۲. التعليقات: دائرة.
۳. التعليقات: + ما؛ س، ن: جزئيات.
۴. التعليقات: عليّ.
۵. التعليقات: + لا.
۶. التعليقات: الشخصي.

الشخصي من أسبابه و لوازمه الموجبة له المؤدّية إليه؛ و هو يعرف كلّ ذلك من ذاته؛ إذ ذاته هو سبب الأسباب؛ فلايخفىٰ عليه شيء و ﴿لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ﴾ [۲۴۷].»

ثمّ قال: «ينبغي أن نجتهد في أن لانجعل علمه عُرضَةً للتغيّر و الفساد البتّة بأن نجعله زمانياً أو مستفاداً من الحسّ و من وجود الموجودات؛ فيلزم ذاته أن اُدخل في علمه الزمان فيكون[1] متغيّراً و فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقتٍ بحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر.»

ثمّ قال: «الأوّل يعرف هذا الكسوف الجزئي بأسبابه المؤدّية إليه[2] و وقته الشخصي الذي يكون فيه بأسبابه الموجبة له و يعرف مقدار لُبثه بسببه و يعرف انجلائه بالسبب الموجب له؛ و كلّ ذلك يعرفه[3] كلّياً بأسبابه المؤدّية إليه الموجبة له و يعرف المدّة التي بين الكسوفين و جميع أحواله و أسبابه الشخصية؛ فلايتغيّر علمه بتغيّر هذه الأشياء و[4] تشخّصها[5]؛ إذ ليس يعرفها مشاراً إليه.»

ثمّ قال: «الشيء المشار إليه لايعرف معقولاً إنّما يعرف محسوساً.»

ثمّ قال: «العلم في الأوّل غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته؛ فعلمه سبب لوجود الموجودات؛ فلايجوز على علمه التغيّر؛ و علمنا مستفاد من خارج: فيكون سببه وجود الشيء؛ و إذ كنّا لاندرك إلّا الجزئيات المتغيّرة فعلمنا يتغيّر؛ و لأنّها تبطل فيبطل علمنا بها.» [۲۴۸]

ثمّ قال بعد قسطٍ من القول: «هو يعرف كلّ واحد من الأشخاص و الأعراض و الصور مرّةً واحدةً و يكون كلّها متميّزة عنده بأعراضها و صورها؛ فأنا و أنت متميّزان عنده بصورنا و أعراضنا و لواحقنا؛ و كذلك الكسوفات الجزئية كلّها

---

۱. س، ش، ن: أن يكون. ۲. ن: ـ إليه. ۳. ش: يعرف.
۴. س، ن: ـ و. ۵. س: تشخّصاً.

متميّزة عنده بأعراض كلّ واحد منها؛ و الأزمنة أيضاً متميّزة عنده بصورها و أعراضها؛ فإنّه يعرف كلّ شيء على ما هو عليه في الوجود كلّياً كان أو جزئياً سرمدياً أو زمانياً؛ فإنّه إذا كان يعرف الشيء بلوازمه و الزمان من اللوازم؛ فإنّه يعرف الأشياء مع أزمنتها.» [۲۴۹]

و قال في موضع آخر منه أيضاً: «كلّ ما لم‌يكن في الزمان فلايتغيّر؛ إذ التغيّر يلحق أوّلاً الزمان ثمّ ما يكون فيه.»

و قال في كتابَي الشفاء و النجاة: «و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و إلّا فذاته إمّا متقوّمة بما يعقل؛ فيكون تقوّمها بالأشياء؛ و إمّا عارضة لها أن يعقل؛ فلايكون واجبة الوجود من كلّ جهة و هذا محال و يكون لولا أُمور من خارج لم‌يكن هو بحالٍ و يكون له حال لايلزم عن ذاته، بل عن غيره؛ فيكون لغيره فيه تأثير؛ و الأُصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه و لأنّه مبدأ لكلّ وجود؛ فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له و هو مبدأ للموجودات الثابتة[۱] بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أوّلاً و بتوسّط ذلك بأشخاصها.

و من وجه آخر: لايجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيّرات مع تغيّرها من حيث هي متغيّرة عقلاً زمانياً؛ فإنّه لايجوز أن يكون تارةً يعقل عقلاً زمانياً[۲] منها أنّها موجودة غير معدومة و تارةً يعقل عقلاً زمانياً[۳] منها[۴] أنّها معدومة غير موجودة؛ فتكون لكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة و لا واحدة من الصورتين تبقي مع الثانية؛ فيكون واجب الوجود متغيّر الذات.

ثمّ الفاسدات إن عقلت بالمهيّة المجرّدة و بما يتبعها ممّا لاتتشخّص لم تعقل بما هي فاسدة و إن أدركت بما هي مقارنة لمادّةٍ و عوارض مادّةٍ و وقتٍ و تشخّصٍ

۱. س، ش: التامّة.
۲. النجاة: ـ عقلاً زمانياً.
۳. النجاة: ـ عقلاً زمانياً.
۴. ن: ـ منها.

لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيّلة؛ و نحن قد بيّنا في كتبٍ أُخرىٰ أنّ كلّ صورة لمحسوسٍ[1] و كلّ صورةٍ خياليةٍ فإنّما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيّلة بآلةٍ متجزّيةٍ؛ و[2] كما أنّ إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير من التعقّلات، بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلّي و مع ذلك فلايعزب عنه شخصي و ﴿لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ﴾ [۲۵۰] و هذا من العجائب التي يحوج تصوّرها إلى لطف قريحة.

و أمّا كيفية ذلك فلأنّه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلّ موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولّد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلّا و قد صار من جهةٍ مّا يكون واجباً بسببه و قد بيّنّا هذا؛ فتكون[3] هذه[4] الأسباب تتأدّي بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأُمور الجزئية؛ فالأوّل[5] يعلم الأسباب و مطابقاتها؛ فيعلم بالضرورة ما يتأدّي إليه و ما بينها من الأزمنة و ما لها[6] من العودات؛ لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا.» [۲۵۱] ثمّ ساق الكلام إلى أن بيّن إدراكه ـ تعالى ـ للجزئيات بتشخّصاتها إدراكاً عقلياً غير زماني لاحسّياً زمانياً.

و بعده قال: «فإن منع مانع أن يسمّى هذا معرفة للجزئي من جهة كلّية فلامناقشة معه؛ فإنّ غرضنا الآن في غير ذلك و هو تعريفنا أنّ الأُمور الجزئية كيف تعلم و تدرك علماً و إدراكاً لايتغيّر[7] معهما العالِم و كيف تعلم و تدرك علماً واحداً و إدراكاً لايتغيّر معهما العالِم؛ فإنّك إذا علمتَ أمر الكسوف كما توجد أنت و لو كنت موجوداً دائماً كان لك علمٌ بالكسوف المطلق، بل بكلّ كسوفٍ[8] كائن ثمّ كان

---

١. س: المحسوس.
٢. س: ـ و.
٣. ش: ـ هذا فتكون.
٤. ن: هذا.
٥. ش: + تعالى.
٦. س: له.
٧. س، ش، ن: تيغير.
٨. س: + و.

وجود ذلك الكسوف و عدمه لايغيّر منك أمراً؛ فإنّ علمك في الحالين يكون واحداً و هو أنّ كسوفاً له وجود بصفاتٍ كذا بعد كسوفٍ كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدّة كذا و يكون بعد كذا و بعده[۱] كذا؛ إذ يكون هذا العقد[۲] منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده.

فأمّا إن أدخلتَ الزمان[۳] في ذلك فعلمتَ في آن مفروض أنّ هذا الكسوف ليس بموجودٍ ثمّ علمتَ في آن آخر أنّه موجود؛ فلم‌يبق علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر؛ فبان[۴] التغيّر الذي أشرنا إليه قبل و لم‌يصحّ أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زماني و آني و الأوّل الذي لا يدخل في زمان و حكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه جديد أو معرفة جديدة.» [۲۵۲]

و قال في كتاب الإشارات بعد تحقيق أنّ الباري ـ تعالى ـ ليس موضوعاً للتغيّر: «فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه زمانياً حتّى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل؛ فيعرض لصفة ذاته أن يتغيّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان و الدهر و يجب أن يكون عالماً بكلّ شيءٍ؛ لأنّ كلّ شيء لازم عنه بوسطٍ أو غير وسطٍ يتأدّى إليه بعينه قَدَرُه الذي هو تفصيل قضائه الأوّل تأدّياً واجباً؛ إذ كان ما لايجب لايكون.»

و بيّنه خاتم الحكماء في شرحه بقوله: «الصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر و هو أن يقال: العلم بالعلّة يوجب العلمَ بالمعلول و لايوجب الإحساس به؛ و إدراك[۵] الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة لايمكن إلّا

---

۱. ش: بعدد. ۲. النجاة: العقل. ۳. س: ادخلت النسبة ان.
۴. النجاة: بعد. ۵. ن: ـ بكلّ شيء... إدراك.

بالآلات الجسمانية كالحواسّ و ما يجري مجراها؛ و المدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغيّر لامحالة. أمّا إدراكها على الوجه الكلّي فلايمكن إلّا بالعقل و المدرك بهذا الإدراك يمكن أن لايكون موضوعاً للتغيّر؛ فإذن الواجب الأوّل و كلّ ما لايكون موضوعاً للتغيّر، بل كلّ ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه[١] الأوّل و يجب أن يدركها على الوجه الثاني.» [٢٥٣]

مخلص و حكومة

أ و قدبان[٢] لك أنّ الحكماء إنّما اشمأزّت قلوبهم من تسويغ القول بأنّ للباري ـ تعالى ـ علماً متكثّراً و إدراكاً متغيّراً حسّياً أو تخيلياً، كما هو شأن الإدراكات و العلوم الزمانية؛ و لم‌يَنْفِ أحد من محصّليهم علمَه ـ تعالى ـ بالشخصيات أو بشيءٍ من التشخّصات و العوارض الشخصية لها أو الأزمنة و الأوقات[٣] أصلاً، بل برهنوا على أنّ جملة الموجودات كلّياتها و جزئياتها سرمدياتها و دهرياتها و زمانياتها معلومة له معاً دائماً علماً بسيطاً مقدّساً عقلياً غير زماني؟! فما هو محسوس لنا وقتاً معيّناً فهو بعينه معقول له دائماً لادواماً زمانياً، بل أرفع من ذلك؛ فكما أنّ وجوده ضرب آخر من الوجود لايقاس بغيره فكذلك[٤] علمه لايقاس.

قال الشيخ أبوعليّ في التعليقات: «الأوّل يعرف الشخص[٥] شخصياً معرفةً كلّيةً بعللها و أسبابها لامعرفةً شخصيةً متغيّرةً، بل كلّيةً، إذ[٦] لم‌يستفد المعرفة به من جهة شخصيته[٧] و من وجوده وقت تشخّصه و وجوده؛ فإنّه[٨] يكون حينئذٍ مدركاً من

١. ش: ـ الوجه.
٢. ش: مخلص و حكومت أ فقد بان؛ ن: مخلص و حكومة فقد بان.
٣. ن: ـ و الأوقات.
٤. ش: فكذا.
٥. التعليقات: الأوّل نعرفه شخصياً؛ ش: الشخصي.
٦. ش: إذا.
٧. ن: شخصية.
٨. ش: فإذن.

حيث هو محسوس أو متخيّل لامعقول.» [٢٥٤]

و قال: «الأشياء الفاسدة تدرك من وجهين: إمّا أن تدرك بشخصيتها و جزئيتها؛ و ذلك إمّا بالحسّ أو التخيّل؛ و إمّا أن تدرك كذلك بأسبابها و عللها؛ و العلم بها من الوجه الأوّل يتغيّر بتغيّرها و بالوجه الثاني لايتغيّر؛ لأنّ ذلك السبب كلّي لايتغيّر[١].» [٢٥٥]

و قال: «العلم الزماني هو أن يدرك ذلك المعلوم في زمانٍ أدرك كما أدرك الشيء المنسوب إليه، كما يقول: هذا الشيء في هذا الزمان من حيث هو متخيّل أو محسوس أو معقول من حيث تأدّى إلى العقل منهما لا من حيث حكم به العقل من أسبابه و موجباته.» [٢٥٦]

و قال: «الأبديات و ساير الموجودات في حالة واحدة لها أحوال و نسب لبعضها إلى بعض و تلك النسب كلّها موجودة معاً للأوّل؛ فهي معلومة له.» [٢٥٧]

و قال: «العقل البسيط هو أن تعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها و عللها و أسبابها دفعةً واحدةً بلا انتقالٍ في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن يكتسب علم بعضها من بعض؛ فإنّه يعقل كلّ شيء و يعقل أسبابه حاضرة معه؛ فإذا قيل للأوّل عقلٌ قيل على هذا المعنى البسيط أنّه يعقل الأشياء بعللها و أسبابها حاضرة معها من ذاته.»

ثمّ قال: «كلّ معقول للأوّل بسيط أي معلوم له بما له[٢] من اللوازم و الملزومات إلى أقصى الوجود.»

ثمّ قال: «الأوّل يعقل الصور على أنّه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة و أنّها فائضة عنه مجرّدة[٣] غاية التجريد ليس فيه اختلاف صور مرتّبة متخالفة، بل يعقلها

---

١. ش: ـ لأنّ ذلك السبب كلّي لايتغير.
٢. هامش «س»: بمادة.
٣. ن: عنها مجرد.

بسيطاً و معاً لا باختلاف ترتيبٍ و ليس يعقلها من خارج.»

ثمّ قال: «كما أنّ وجود الأوّل مباين لوجود الموجودات بأسرها فكذلك تعقّله مباين لتعقّل الموجودات و كذلك جميع أحواله؛ فلايقاس حال من أحواله إلى ما سواه؛ فهكذا يجب أن يعقل حتّى يسلم من التشبيه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.» [٢٥٨]

و قال فيه أيضاً: «إن فرض أنّ الأوّل يخفىٰ عليه شيء من الجزئيات الكائنة لزم منه محال و هو أنّ في علمه ما هو يعدّ[١] بالقوّة؛ فلم‌يخرج إلى الفعل و إنّما يخرج إلى الفعل[٢] عند إدراكه لوجوده.» [٢٥٩]

و أيضاً: «فإنّ كلّ ما يحدث و يكون لايخلو من أن يكون بقَدَر[٣] اللّه؛ فإن كان لايعلمه فلايكون من قدره[٤]؛ فيكون هيهنا إله غير اللّه يكون ذلك الكائن بقَدَره، تعالى اللّه[٥] عن ذلك» [٢٦٠] انتهىٰ بعبارته.

و قال[٦] المعلّم الثاني[٧] أبونصر الفارابي في فصوصه: «كلّ ما عرف سببه من حيث هو[٨] يوجبه فقد عرف؛ و إذا رتّبتَ الأسباب انتهتْ أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب؛ فكلّ كلّي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولىٰ ولكن ليس[٩] يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان و الآن، بل عن ذاته و الترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛ فعالم علمه بذاته هو الكلّ الثاني لانهاية له و لا حدّ و هناك الأمر.» [٢٦١]

فهذه أقوالهم بألفاظهم و ليس فيها ما يوهم نفي العلم بالجزئيات أصلاً؛ فانظُر إلى بعض أعاظم المتحذلقين[١٠] كالشيخ الغزالي و أترابه كيف يجرّئون أنفسهم على

---

١. التعليقات، ش: بعدُ. ٢. ش: ـ و إنّما يخرج إلى الفعل. ٣. التعليقات: بقدرة.
٤. التعليقات: قدرة اللّه. ٥. ن: بقدرة اللّه تعالى. ٦. س، ن: فقال.
٧. ش: ـ الثاني. ٨. ن: ـ هو. ٩. ش: ـ ليس.
١٠. ش: المتحذقين.

تحريف الكلم و ترجيف القلم بالتشنيع حيث لايفقهون قولاً و لايعقلون دليلاً و لايدركون غوراً و لايهتدون سبيلاً؛ و استَفْتِ الذين يظنّون بهم أنّهم أحبار الأُمّة و أئمّة الدين و حجج الإسلام أ هم أشدّ ضلالةً أم أنتم؟ ﴿بَلْ أَنْتُمْ قَومٌ تَجْهَلونَ﴾ [٢٦٢].

إحصاف

إنّ من حصيف البيان قول رئيس الحكماء في التعليقات: «الأوّل يعقل ذاته ويعقل لوازمه و هي المعقولات الموجودة عنه و وجودها معلول عقله لها؛ و يعقل لوازم تلك الموجودات و من لوازمها الزمان و الحركة؛ و أمّا الفاسدات فإنّه يعقلها فاسدة من جهة أسبابها و عللها، كما يعقل أنت فاسداً إذا عقلته من جهة أسبابه،[١] مثال ذلك إنّك إذا عقلت أنّه كلّما تعفّنت مادّة في عرق تتبعها حمى و تعلم مع ذلك من الأسباب و العلل أنّ شخصاً مّا يوجد يحدث فيه هذه[٢]؛ فتحكم أنّ ذلك الشخص يُحمّ؛ فهذا الحكم لايفسد و إن فسد الموضوع.

و شيء آخر و هو أنّ المعقولات التابعة للمحسوسات ما لم‌يدرك بعلّةٍ؛ فإنّ كلّ ما نحسّ به نعقله[٣] من وجه و إن لم‌يكن معقولاً من جهة العلل و الأسباب؛ فإنّه زماني متغيّر؛ و بالحقيقة المدرك الزماني يكون بالحسّ و التخيّل؛ إذ نحن ليس يمكننا أن نصادف[٤] شيئاً جزئياً إلّا في زمان؛ و الأوّل حكمه بخلاف حكمنا[٥]؛ فإنّ الزمان هو معقول له من كلّ وجهٍ و هو محسوس لنا من وجهٍ و معقول من وجهٍ؛ و المشخّصات أيضاً معقولة من وجهٍ مّا؛ فإنّ وضعاً مّا أوجبه سببٌ من الأسباب

١. ن: ـ و عللها كما يعقل... أسبابه.
٢. ش: بحدوث هذه.
٣. التعليقات: كل ما تحسه تعقله.
٤. س: نصادق.
٥. ن: ـ حكمنا.

يمكن أن يعقل ذلك السبب كلّياً و الوضع كلّياً[1]؛ و الأوّل لمّا عقل هذه الأشياء على تراتيب وجودها أدركها كلّها على تراتيبها؛ و الشخص[2] و إن كان في الوجود شخصياً فإنّ ذلك الشخص عقلي عنده من حيث أدركه من أسبابه و عنده تلك الأسباب على نظامها و تراتيبها معقولة له؛ فلايعزب عن علمه شيء من الموجودات» [۲۶۳] هذه ألفاظه. [۲۶۴]

و قال خاتم الحكماء في نقد المحصّل: «الفلاسفة لايزعمون أنّه ـ تعالى ـ لايعلم الجزئيات مطلقاً بعد قولهم إنّه عالِم بكلّ المعلومات، بل يقولون[3] إنّه ـ تعالى ـ يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيّرة. قالوا: المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيّرة[4] يجب أن يكون زمانياً ذاته[5] قابلاً للتغيّر و هو شبيه الإحساس و ما يجرى مجراه؛ و هو ـ تعالى ـ منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنّه منزّه عن الإحساس و الذوق و الشمّ و الإشارة الحسّية. هذا هو مذهبهم» [۲۶۵] انتهىٰ.

تكملة

ما ألطف ما أورد لتلخيص عرض المرام و تحصيل غرض المقام؛ أعني كلام خاتم الحكماء في شرح رسالة مسئلة العلم؛ فلابأس بأن يُتلى عليك لما فيه من عظيم النفع و لطيف القول مع ما في المطلب من غوامض الفكر و مداحض الوهم؛ و لذلك آثرنا في ما قصصناه عليك من ترادف العبارة سياقةَ الإطناب و إن كان فيه اجتياز عن طريقة طور الكتاب.

---

۱. ن: ـ كلّياً. ۲. س، ش، ن: اشخصي. ۳. ش: يقون.
۴. ش: ـ قالوا... متغيّرة. ۵. نقد المحصّل: ذا آلة.

قال: «أمّا علم الباري ـ تعالى ـ بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلّمين و الفلاسفة:

و ذلك أنّ المتكلّمين قالوا: إنّ الباري ـ تعالى ـ يعلم الحادث اليومي على الوجه الذي يعلمه أحدنا إنّه موجود في هذا الوقت و لم يكن موجوداً قبله و يمكن أن يوجد بعده أو لايمكن. ثمّ إذا نبّهوا بوجوب تغيّر العلم بالمتغيّرات حسب تغيّرها التزم بعضهم جواز التغيّر في صفات اللّه تعالى أو في بعضها.

فقال القائلون بالإضافات فقط: إنّ تغيّر الإضافات في صفات اللّه جايز عند جميع العقلاء، كالخالقية و الرازقية بالإضافة إلى كلّ شخص.

و قال غيرهم: يجوز[١] أن يكون ذاته ـ تعالى ـ محلّاً للحوادث، كما جوّز طائفة من الحكماء كونها محلّاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيّرة.

و من لم يجوّز التغيّر في صفاته ـ تعالى ـ عاند[٢] في هذا الموضوع[٣] و أنكر التغيّر أصلاً و قال[٤]: العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد إلى أمثال ذلك من المتمسّكات[٥] الواهية.

و أمّا الحكماء فالظاهريون من المنتسبين إليهم قالوا: إنّه ـ تعالى ـ عالم بالجزئيات على الوجه الكلّي لا على الوجه الجزئي. فقيل لهم[٦]: لايمكن أن تنكروا وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيّرة و كلّ موجود فهو في سلسلة الحاجة ينتهي[٧] إلى الباري ـ تعالى ـ الذي هو مبدأه و علّته الأولىٰ و عندكم أنّ العلم التامّ بالعلّة التامّة مستلزم للعلم التامّ بمعلولها و أنّ علم الباري ـ تعالى ـ بذاته أتمّ العلوم؛ فأنتم بين أن تعترفوا بعلمه ـ تعالى ـ بالجزئيات على الوجوه

---

١. س: بجواز. ٢. س، ن: اعاند. ٣. ش، ن: الموضع.
٤. ش: فقال. ٥. هامش «س»: التمسكات. ۶. ن: ـ لهم.
٧. ش، هامش «س»: يستند.

الجزئية المتغيّرة و بين أن تقرّوا بانثلام إحدىٰ المقدّمات المذكورة؛ إذ من الممتنع أن يُستثنى من الأحكام الكلّية العقلية بعضُ جزئياتها الداخلة فيها، كما يُستثنى من الأحكام الفقهية[١] بعضُها لتعارض الأدلّة السمعية.

فهذا هو المذاهب المشهورة و أمّا التحقيق في هذا الموضع فيحتاج ـ كما قيل ـ إلى لطف قريحةٍ و لْنُقدّم لبيانه ما يحتاج إليه فيه؛ فنقول: إنّ تكثّر الأشياء إمّا أن يكون بحسب حقائقها أو يكون بحسب تعدّدها مع اشتراكها في حقيقة واحدة؛ و الكثرة المتّفقة الحقيقة إمّا أن يكون آحادها غير قارّة أي لاتوجد معاً أو يكون قارّة توجد معاً.

و الأوّل من هذين القسمين لايمكن أن يوجد إلّا مع زمان أو في زمان؛ فإنّ العلّة الأولىٰ للتغيّر على هذا الوجه في الوجود هي الموجود الغير[٢] القارّ لذاته الذي يتصرّم و يتجدّد على الاتّصال؛ و هو الزمان؛ و يتغيّر بحسبه ما هو فيه أو معه تغيّراً على الوجه المذكور.

و الثاني لايمكن أن يوجد إلّا في مكان أو مع مكان؛ فإنّ العلّة الأولىٰ للتكثّر على هذا الوجه في الوجود هي الموجود الذي يقبل الوضع لذاته؛ أي يمكن أن يشار إليه إشارةً حسّيةً و يلزمه التجزّي بأجزاء مختلفة الأوضاع بالمعنى المذكور و بالمعنى الذي يكون لبعض الأجزاء إلى البعض نسبة بأن يكون في جهة من الجهات منه و على بُعدٍ من تلك الأبعاد غير تلك الجهة و البُعد؛ و كلّ موجود يكون شأنه كذلك فهو مادّي؛ و الطبايع المعقولة إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة تكون الأسباب الأُوَل لتعيّن أشخاصها و تشخّصها هي إمّا الزمان كما للحركات أو المكان كما للأجسام أو كِلاهما كما للأشخاص المتغيّرة المتكثّرة الواقعة تحت نوع

---

١. س، شن: النقلية.
٢. س، شن: غير.

من الأنواع؛ و ما لايكون مكانياً و لازمانياً فلايتعلّق بهما و يتنفّر العقل من إسناده إلى أحدهما، كما إذا قيل: الإنسان من حيث طبيعته الإنسانية متىٰ يوجد أو أين يوجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أيّ زمانٍ يكون و أيّ بلدةٍ يكون. بلى إذا تعيّن شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة و العشرة فقد يتعلّق بهما بسبب تشخّصهما.

و كون الأشخاص المتّفقة الحقائق زمانياً أو مكانياً لايقتضي كونَ المختلفة الحقائق غير زماني و غير مكاني؛ فإنّ كثيراً منها يوجد أيضاً متعلّقاً بالزمان و المكان كالأجرام العلوية بأسرها و كلّيات العناصر السفلية.

و[1] إذا تقرّر هذا فَلْنَعُد إلى المقصود و نقول:

إذا كان المُدرِك أمراً يتعلّق بزمانٍ أو مكانٍ فإنّما يكون الإدراك[2] منه بآلةٍ جسمانيةٍ لاغير، كالحواسّ الظاهرة و الباطنة أو غيرها؛ [٢٦٦] فإنّه يدرك المتغيّرات الحاضرة في زمانه و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده في زمانٍ غير ذلك الزمان و يحكم بعدمه، بل يقول: إنّه كان أو سيكون و ليس الآن؛ و يدرك المتكثّرات التي يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنّها في أيّ جهةٍ منه و على أيّ مسافةٍ إن بَعُد عنه.

أمّا المُدرِك الذي لايكون كذلك و يكون[3] إدراكه تامّاً؛ فإنّه يكون محيطاً بالكلّ عالِماً بأنّ أيّ حادثٍ يوجد في أيّ زمانٍ من الأزمنة و كم يكون من المدّة بينه و بين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه؛ و لايحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأنّ

---

١. ن: ـ و.
٢. س، ش، ن: و انّما يكون هذه الإدراكات؛ هامش «س»، «ش» و «ن»: فإنّما يكون الإدراك.
٣. س، ش، ن: فيكون؛ هامش «س» و «ن»: و يكون.

كلّ موجود في زمان معيّن لايكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده و يكون عالِماً بأنّ كلّ شخص في أيّ جزءٍ يوجد من المكان و أيّ نسبةٍ تكون[۱] بينه و بين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته و كم الأبعاد بينها جميعاً[۲] على الوجه المطابق للوجود و لايحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب؛ لأنّه ليس بزماني و لامكاني، بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة و إنّما يختصّ بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأنّ هذا الجسم قُدامي أو خلفي أو تحتي مَن يقع وجوده في زمانٍ معيّنٍ و مكانٍ معيّنٍ؛ و علمه بجميع الموجودات أتمّ العلوم و أكملها؛ و هذا هو المفسَّر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلّي و إليه أُشير بطيّ السموات التي هي جامع الأمكنة و الأزمنة كلّها ﴿كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [۲۶۷] فإنّ القاري للسجلّ يتعلّق نظره بحرفٍ حرفٍ على الولاء و يغيب عنه ما تقدّم نظره إليه أو تأخّر عنه. أمّا الذي بيده السجلّ مطويّاً تكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة و لايفوته شيء منها.

و ظاهر[۳] أنّ هذا النوع من الإدراك لايمكن إلّا لمن يكون ذاته غير زماني و غير مكاني و يُدرِك لابآلةٍ من الآلات و لابتوسّط شيءٍ من الصور و لايمكن أن يكون شيء من الأشياء كلّياً كان أو جزئياً على أيّ وجهٍ كان إلّا و هو عالم به؛ فَلا ﴿تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلّا يَعْلَمُهٰا وَ لاحَبَّةٍ فِي ظُلُمٰاتِ الأَرْضِ وَ لارَطْبٍ وَ لايٰابِسٍ﴾ [۲۶۸] إلّا جميعها ثبت[۴] عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود؛ فإنّ وجود[۵] كلّ شيء ممّا مضىٰ أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أيّ وجهٍ كان مثبت في جوهر عقلي يعبّر عنه بالكتاب.[۶]

---

۱. س، ن: ـ تكون.
۲. ش: جمعا.
۳. ش: و تظاهر.
۴. ش: اثبت.
۵. س، ش، ن: فإن بالوجود يبيّن؛ هامش «س» و «ن»: فإنّ وجود.
۶. ش: ـ مثبت... بالكتاب.

أمّا العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لايصحّ إلّا لمن يدرك إدراكاً حسّياً بآلةٍ جسمانيةٍ في وقتٍ معيّنٍ و مكانٍ معيّنٍ؛ و كما أنّ الباري ـ تعالى ـ يقال إنّه عالِم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات و لايقال إنّه ذائق أو شامّ أو لامس لأنّه منزّه عن أن يكون له حواسّ جسمانية و لاينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده[١]، كذا نفي العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المُدرَك[٢] بالآلات الجسمانية عنه ـ تعالى ـ لاينثلم في تنزيهه، بل يؤكّده و لايوجب ذلك تغيّراً في ذاته الوحدانية و لا في صفاته الذاتية التي تدركها العقول؛ إنّما يوجب التغيّر في معلوماته و الإضافات[٣] التي بينه و بينها فقط؛ فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع» انتهىٰ بعبارته.

إيهام و تبيين

ربّما يتوهّم أنّي بما[٤] حقّقتُ سابقاً مستفيداً من الشيخ الرئيس و مَن في طبقته خالفتُ سياق كلام هذا الحكيم المحقّق حيث جعلتُ نسبة الزمانيات إلى الزمان مقصورة على الفيئية و هذا المحقّق أخذ الزماني على الأعمّية من أن يوجد في الزمان أو معه؛ و أيضاً جعلتُ نسبة حامل محلّ الزمان ـ أعني الفلك الأقصىٰ المتحرّك بالحركة اليومية ـ إلى الزمان بالمعيّة الغير الزمانية لا التي تكون للزمانيات و هو عدّ الأجرام العلوية بأسرها من الزمانيات و جعلُ كلِّ مكاني زمانياً؛ فتكون نسبة جميع الفلكيات[٥] إلى الزمان نسبة متقدّرة زمانية.

فيبيّن وجه الإزاحة بأنّ هذا المحقّق إنّما عنى بهذه المعيّة المعيّةَ الزمانيةَ؛ و هي إمّا نفس الفيئية كمعيّة الحركة و الزمان أو راجعة إليها كمعيّة المتحرّك و الزمان أو[٦]

١. ش: يؤكد. ٢. ن: ـ على الوجه المدرك. ٣. ن: الإضافة.
٤. ش: ربما يتوهم ان ما. ٥. ش: ـ الفلكيات. ٦. ن: و.

المتحرّكين[۱]؛ و إنّما عنيتُ بحامل محلّ الزمان في نفي المعيّة الزمانية عنه بالنسبة إلى الزمان نفسَ ذات الفلك الأقصىٰ مع قطع النظر عن كونه متحرّكاً لامع اعتبار الحركة؛ فإنّه أيضاً ينسب بذلك الاعتبار إلى الزمان بالفيئية المعبّر بها عن النسبة المتقدّرة الانطباقية؛[۲] [۲۶۹] و الزماني هو ما يصحّ أن يتعلّق بالزمان بالفيئية أو المعيّة المنتهية إليها أخيراً سواء كان ذلك له بالذات أو باعتبار معروضية الحركة؛ فالمعتبر في ما ليس بزماني[۳] هو نفي ذلك التعلّقِ بحسب نفس الأمر[۴] مطلقاً لا بالنظر إلى الذات من حيث هي فقط.

فإذن الجسمانيات بأسرها من الأجرام العلوية و السفلية جميعاً مع جميع ما يتعلّق بالمادّة وجوداً ذاتاً أو فعلاً و حدوثاً فقط أو حدوثاً و بقاءً جميعاً زمانيات؛ و كيف يكون شيء مكانياً و لايكون زمانياً و كلّ مكاني فإنّه ذو وضعٍ و الوضع يتشخّص بذاته و بالزمان، و الزمان يتشخّص بالوضع و كلّ زمانٍ له وضعٌ مخصوصٌ؛ لأنّه تابع لوضعٍ مخصوصٍ من الفلك؛ و المكان يتشخّص أيضاً بالوضع؛ فإنّ لهذا المكان نسبةً إلى ما يحويه مغاير نسبة المكان الآخر إلى ما يحويه؛ و هذه المعاني ستنكشف من ذي قبل، إن شاء اللّه تعالى.

وهمٌ و كشفٌ

أ رأيت بعض [۲۷۰] أولى الاعتياد بدقّة النظر و سعة التعقّل كيف ضاق عقله و قصُر نظره؛ فتوهّم أنّ علمه ـ تعالى ـ بالجزئيات الزمانية باعتبار وجودها العيني؛ و هو عبارة عن حضورها، بل الحاضر بذلك الاعتبار زماني؛ أي واقع في الزمان؛ فإنّ الحوادث لمّا كانت مختصّة بأزمنةٍ معيّنةٍ كان كلّ منها حاضراً في وقته لا في الوقت

---

۱. ش: المتحرك. ۲. ش: ـ المعبّر... الانطباقية. ۳. س: بزمان.
۴. س، ن: بحسب الأمر.

المتقدّم على ذلك الوقت و لا في الوقت المتأخّر عنه؛ فيكون حضورها باعتبار الوجود العيني مختصّاً بتلك الأزمنة المعيّنة؛ و لايخلو إمّا أن تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علماً بها أو حضورها باعتبار[1] ذلك الوجود علماً بها؛ و على التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانياً؛ أي واقعاً في الزمان؛ فعلمه ـ تعالى ـ الحادث المتعلّق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان و مختلف بالمُضيّ و الحالية و الاستقبال.

نعم العلم المتقدّم[2] على الإيجاد ليس زمانياً و لاتغيّر فيه أصلاً.

و هو إمّا إجمالي هو عينُ ذات الواجب الوجود تعالى؛ و لايخفىٰ أنّ الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي. فإن قيل: «إنّها باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الكلّي» فهو إنّما يصحّ بتأويلٍ.

و إمّا تفصيلي؛ و هناك لايحتاج في تصحيح ذلك القول إلى تأويلٍ أصلاً؛ فإنّ الجزئيات قبل الإيجاد الخارجي إنّما تُعلم على الوجه الكلّي؛ فإنّ كلّ شخص من الأشخاص قبل الإيجاد يكون معلوماً بوجهٍ كلّيٍ منحصرٍ في شخص و في وقت الإيجاد يكون معلوماً بذاته على وجهٍ يكون مانعاً من وقوع الشركة فيه.

و كأنّك بما أوتيت لو حصّلته كدتَ تقول: يا أيّها المتوهّم! أ لم تفقه من تضاعيف أقوال الحكماء بمناطيق عباراتهم فضلاً عن أساليب إشاراتهم أنّ الحوادث الزمانية المترتّبة المتسلسلة إنّما يتعاقب في الوجود و يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً زمانياً بالنسبة إلى الداخل فقط؛ أي باعتبار أن يؤخذ وجود بعضها بالقياس إلى وجود بعض آخر أو يؤخذ جميع السلسلة بالنسبة إلى أمر آخر زماني؛ و أمّا بالنسبة إلى ما ليس بزمانيٍ كالباري ـ تعالى ـ و يكون لامحالة

---

١. س: + الوجود.

٢. س، ن: المقدم.

خارجاً عن السلسلة بأسرها و لايتصوّر له اختصاصٌ بشيءٍ من الأزمنة قطعاً؛ فلاتعاقب لها في الوجود و لاتقدّم لشيءٍ منها على شيء و لاتأخّر أصلاً، بل الجميع متساوية الاقدام في الحضور لديه؛ فإنّ الزمان لايتّصف بالمُضيّ و مقابليها مقيساً إلى ذاته ـ تعالى ـ و وجوده؛ فهو يتنزّه عن أن يقال بعض الأزمنة ماضٍ و بعضها مستقبل و بعضها حال بالنسبة إليه، بل هو محيط بالكلّية دفعةً واحدةً، كما تحقّق[١]؛ فتقدّم وقتٍ على وقتٍ إنّما يصحّ بالنظر إلى هويّتَى الوقتين بحسب وقوعهما في امتداد الزمان؛ و أمّا بالقياس إلى من هو محيط بهما معاً فلايصحّ ذلك و إن صحّ اختصاص كلّ منهما بحدٍّ معيّنٍ من ذلك الامتداد؛ و الحوادث و إن كان وجودها العيني هو بعينه علم المبدأ الأوّل بها لكن[٢] وجودها العيني لباريها ـ أعني وجودها الرابطي ـ هو عين معلوميتها له؛ و بذلك الاعتبار لايلحقها تقدّمٌ و تأخّرٌ، بل إنّما يلحقها ذلك باعتبار وجودها في أنفسها بالنظر إلى هويّاتها المختّصة بحدودٍ معيّنةٍ مقيساً بعضها إلى بعض؛ و هي بهذا الاعتبار معلومات[٣] لاصور علمية.

فإذن المعلومات زمانية و العلم بها غير زماني و مع ذلك فإنّ وجودها في الأعيان هو نفس معلوميتها؛ و هذا ممّا يحوج إلى تلطيف للسرّ و تنزيه عن الوهم؛ فليتدرّج إليه من تصوّر الأمر في المكانيات. أ ليس كلّ منها في نفسه يتقدّم بالمكان على الآخر أو يتأخّر عنه؟! و لايمكن ذلك لها بالقياس إلى الباري ـ تعالى ـ إذ لايختلف نسبتها المكانية في الحضور عنده بالقياس إليه ـ تعالى ـ و إن اختصّ كلّ منها بمكانٍ معيّنٍ.

ثمّ يا صاحب الوهم! ما قصدت بالعلم المتقدّم على الإيجاد:

---

١. ن: تقدّم.
٢. ن: ـ وجودها العيني... لكن.
٣. ن: معلومة.

إن عنيتَ بذلك التقدّم الزماني؛ فلايسوغ وصف ذاك العلم به أصلاً؛ كيف[١] و الإجمالي منه عين ذاته ـ تعالى ـ كما اعترفت به؛ و التفصيلي منه يكون على الوجه الكلّي حسب ما اقتضاه نظرك؛ فلايكون شيء منه زمانياً و ذلك التقدّم لايتّصف به إلّا الزمانيات.

و إن عنيتَ به التقدّم السرمدي على سياق ما حصّلناه من نضيج الحكمة فقولك: «إنّه ليس زمانياً» صحيح لكن العلم الحادث حين الإيجاد على زعمك أيضاً[٢] ليس بزمانيٍ و لابمختلفٍ[٣] بالتقدّم و التأخّر الزمانيين أصلاً، لما تعرّفت؛ فتفقّه و لاتكن كمن يصطاد حمام حرم الحكمة بشبكة الوهم؛ فيضلّ ضلالاً بعيداً.

زيادةُ كشفٍ و إيقانٍ[٤]

أما قرع سمعك، بل استبان لديك أنّ التقدّم و التأخّر الزمانيين يرجعان إلى زمانَي المتقدّم و المتأخّر و إنّما يكون اتّصاف غير أجزاء الزمان بهما بالعرض؟! فإنّ مفاد الحكم بهما أنّ متى المتقدّم قبل متىٰ المتأخّر؛ و كذلك المعيّة الزمانية هي كون متىٰ أحد المعَين هو بعينه متى الآخر؛ فما لايكون زمانياً لايصحّ وصفه بشيءٍ من هذه المعاني أصلاً؛ فالمتّصف بها مقصور[٥] عند الحكماء على الزمانيات لايتعدّاها[٦].

فإذن تقدّم ذات الباري ـ تعالى ـ و وجوده و علمه على شيء من الحوادث الزمانية كالذي يوجد من بعد و هو معدوم بالفعل مثلاً ليس تقدّماً زمانياً فكيف و ليس لوجوده[٧] تعالى زمانٌ يتّصف هو باعتباره بذلك التقدّم و لا أيضاً مكانياً؛ و هو

---

١. س، ن: فكيف. ٢. ن: ـ أيضاً. ٣. ش: لايختلف.
٤. ش: ـ و إيقان. ٥. س: مقصود. ٦. ن: لايتعدّاه.
٧. س: فكيف و ليس بوجوده أيضاً و لا.

ظاهر؛ و لاتقدّماً بالعلّية، لامتناع تخلّف المتأخّر[1] بالعلّية عن المتقدّم بها في الوجود الخارجي قطعاً؛ و لا بالطبع؛ لأنّ العقل يجد هناك نحواً[2] آخر من التقدّم[3] غير ما بالطبع يأبى عن المعيّة في الوجود و لا بالشرف لذلك بعينه؛ فيكون هو لامحالة تقدّماً آخر خارجاً عن الأقسام الخمسة يسمّى على طور حكمتنا «التقدّم السرمدي» و الفلاسفة لم‌يذهلوا عن ذلك، بل هم ناصّون عليه في هذا المقام. ثمّ إنّهم ناسون له عند تهوّسهم بإثبات القِدَم و حين عدّهم أقسام التقدّم و التأخّر.

نصٌّ و رضٌّ

قال الشيخ الرئيس أبوعليّ في كتاب التعليقات: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه و هي معلوماته معه لاتتأخّر عنه تأخّراً زمانياً، بل تأخّر المعلول عن العلّة.» [۲۷۱]

و قال: «المعلومات[4] لم‌تزل كائنة له معلومة له و كلّها متميّزة عنده؛ أي يعلم كلّ واحد منها متميّزاً عن الآخر.» [۲۷۲]

و قال: «الأوّل هو السبب في لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لكن على ترتيبٍ و هو ترتيب السبب و المسبّب[5]؛ فإنّه مسبِّب الأسباب و هو سبب معلوماته؛ فيكون بعض الشيء متقدّماً علميته له[6] على بعض.» [۲۷۳]

و قال: «العقل البسيط هو أن يعقل الشيء و لوازمه إلى أقصى الوجود معاً لابقياسٍ و فكرٍ و تنقّلٍ في المعقولات؛ و معرفة الشيء أوّلاً و اللوازم ثانياً.»

ثمّ قال: «فهذا النحو من التعقّل[7] تعقّل الأوّلِ لذاته و اللوازم عنها و للموجودات

---

۱. ش: التأخر. ۲. س: نحو. ۳. ش: التأخر.
۴. ش: المعلولات. ۵. ن: المسبَّب. ۶. ن: متقدّماً علميه.
۷. التعليقات: + بسبب.

كلّها حاصلها و ممكنها أبديّها و كائنها و فاسدها و كلّيها و جزئيها؛ فإنّه يعقلها كلّها معاً على الترتيب السببي و المسبّبي؛ و هو يعقلها من ذاته؛ لأنّها فائضة عنه و ذاته مجرّدة؛ فهو عاقلُ ذاتِه و ذاتُه معقوله؛ فهو عاقل و معقول؛ و الموجودات كلّها معقولة له على أنّها عنه لا فيه.»

ثمّ قال: «نفس تعقّله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه؛ و نفس وجود هذه الأشياء[۱] معقوليتها له على أنّه عنه.»

ثمّ قال: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقولٍ لا وجود موجودٍ من شأنه أن يعقل أو[۲] يحتاج إلى أن يعقل.» [۲۷۴]

و قال: «كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها؛ و علمه بأنّه يلزم عنها[۳] وجود ما هو مبدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنّه مبدأ لوجودها[۴] عنه[۵]؛ فهذه المعقولية هي نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقولية.» [۲۷۵]

و قال: «الموجودات معلولة له لامحالة؛ و إذا قلنا إنّه يستفيد علم الأشياء من وجودها يلزم أن يستفيد[۶] معقولية الأشياء من وجوداتها التي هي معلولة له؛ فتكون معقولية الشيء بعد وجوده؛ و ذلك محال. [۲۷۶]»

ثمّ قال: «الأوّل ـ تعالى ـ لا يستفيد علم الموجودات من وجودها؛ فإنّه يفيدها الوجود[۷]؛ فهو يعقلها فائضة عنه؛ ففي[۸] عقله لذاته عقلُه لها؛ [۲۷۷] إذ هي لازمة له و هو يوجدها معقولة لا أنّه يوجدها و يكون من شأنها أن تعقل.»

---

۱. س، ش: + نفس. ۲. ن: و. ۳. س، ش، ن: عنه.
۴. ش: لوجوه.
۵. التعليقات: + وجود هذه الصور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنّه مبدأ لها.
۶. ش: ـ علم... يستفيد. ۷. س: الموجود. ۸. ش: فقد.

ثمّ قال[١]: «إن قال قائل: «إنّه هل يعلمها قبل وجودها حتّى يلزم من ذلك إمّا أن يعلمها و هي في حال عدمها أو يلزم إمّا أن يعلمها حال وجودها حتّى يكون يعلمها من وجودها[٢]؟» كان قوله ذلك محالاً[٣]؛ لأنّ علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة و هو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه؛ فيعلمها كما نعلم نحن الأشياء من حصولها و وجودها، بل حصولها هو علمه بها و يعلمها بسيطة لا بأن يعلم الأسباب و يجمعها؛ فيستنتج منها العلم كما نحكم نحن بأنّ هذا كذا و كلّ ما كان كذا فهو كذا؛ فيكون في علمنا به تكرار و[٤] استنتاج للآخر من الأوّل، بل يعلم هذه الأشياء من ذاته و لازمه و لازم لازمه؛ فيكون علمه بها على ما هي عليه علماً بسيطاً على الترتيب السببي و المسبّبي.» [٢٧٨]

و قال فيه أيضاً: «كلّ ما كان وجوده لذاته فوجوده معقوليته لذاته و كلّ ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليته لغيره؛ و لمّا[٥] كان واجب الوجود مبدأً لجميع الموجودات على ترتيب الموجودات و كان عاقلاً لحقيقة ذاته كان عاقلاً أيضاً للوازمه؛ لأنّ ما يعقل شيئاً بالحقيقة فإنّه يعقل لوازمه؛ و وجود لوازمه أيضاً هو معقوليتها؛ فلايجوز أن يقال إنّه عقلها فوجدت و لا أنّها وجدت فعقلها و إلّا كان يلزم محالان أحدهما أنّه[٦] يتسلسل إلى ما لانهاية؛ فإنّه كان[٧] يسبق كلَّ وجود لازمٍ عقلُ واجب الوجود له و يسبق كلّ عقل واجب الوجود لتلك اللوازم وجودها» [٢٧٩] انتهىٰ بألفاظه.

و المعلّم الثاني، أبونصر الفارابي قال في الفصوص: «هو ـ أي البارى تعالى ـ

١. ن: ـ قال. ٢. ن: وجوده. ٣. ش: ـ محالاً.
٤. س، ن، التعليقات: أو. ٥. ش: و كل ما. ٦. ش: ان.
٧. ش: ـ كان.

آخر من جهة أنّ كلّ زماني يوجد زمانٌ يتأخّر عنه و لايوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ.» [۲۸۰]

و قال أيضاً: «و هو أوّل من جهة أنّ كلّ زماني ينسب إليه بكون إليه فقد وجد زمان لم‌يوجد[1] معه ذلك الشيء و وجد ـ أعني الحقّ الواجب تعالى[2] ـ معه لا فيه.» [۲۸۱]

و المعلّم الأوّل، أرسطوطاليس في أثولوجيا بعد أن ذكر أنّه ينبغي لك أن تنفى عن وهمك كلّ كونٍ بزمانٍ حتّى تعرف المُبدَعات التي كوّنت من مُبدِعها بغير زمان، قال: «فعلّة الزمان لاتكون تحت الزمان، بل تكون بنوعٍ أعلىٰ و أرفع كنحو الظلّ من ذي الظلّ.»

ثمّ قال: «و لذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الأشياء التي في هذا العالم؛ و هذه الصور في ذلك العالم من أوّلها إلى[3] آخرها إلّا أنّها[4] هناك بنوعٍ أعلىٰ و أرفع.» [۲۸۲]

و قال فيه أيضاً: «و ذلك العالم ساكن دائم السكون؛ لأنّه في غاية الإتقان و الحُسن؛ فلايحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حال إلى حال؛ و لو أراد الحركة و الانتقال لم‌يقدر على ذلك؛ لأنّ الأشياء كلّها فيه و ليس شيء منها خارجاً منه فينتقل إليه.» [۲۸۳]

و قال فيه أيضاً: «العلّة الأولىٰ واقفة ساكنة في ذاتها و ليست في دهر و لا في[5] زمان و لا في مكان، بل الدهر و الزمان و المكان و ساير الأشياء إنّما قوامها و ثباتها به؛ و كما أنّ المركز ثابت قائم في ذاته و الخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدايرة كلّها إنّما تثبت و تقوم فيه؛ و كلّ نقطة أو خطّ في دايرة[6] أو سطح

---

۱. ش: ـ زمان لم يوجد.
۲. ن: ـ تعالى.
۳. ش: و.
۴. ش: ان ما.
۵. س، ش، ن: ـ في.
۶. س، ش، ن: الدايرة.

فإنّما قوامه و ثباته بالمركز فكذلك الأشياء العقلية و الحسّية؛ و نحن أيضاً قوامنا و ثباتنا بالفاعل الأوّل و به نتعلّق و إليه نرجع و إن نأيْنا عنه و بَعُدنا فإنّما مصيرنا إليه و مرجعنا كمصير خطوط الدايرة إلى المركز و إن بَعُدت و نأت» [٢٨٤] انتهىٰ.

و أنصّ من ذلك كلّه على ما ريم تحقيقه بالتفصيل المُشبع ذا هو قول شيخ الحكماء الإلهيين، صاحب الأنوار و الإشراقات في كتابه الموسوم بـالمشارع و المطارحات حيث قال في أوّل[1] فصول المشرع الثالث من الإلهيات بعد ذكر أقسام التقدّم و التأخّر بإزاء المتقدّم و كذا مع: «و ليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّمٌ و تأخّرٌ زمانيٌ هما معاً زماناً؛ فإنّ المفارق بالكلّية لايتقدّم على زيد مثلاً زماناً و لايتأخّر عنه و ليس معه بالزمان أيضاً و كذا غيره. فاللذان هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيين، كما أنّ اللذين هما معاً في الوضع و المكان يجب أن يكونا مكانيين» [٢٨٥] انتهىٰ بألفاظه.

و خاتم الحكماء في نقد المحصّل حين[2] أثار صاحب المحصّل فتنة التشكيك معترضاً على الفلاسفة بقوله: «إنّ تقدّمَ عدمِ الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدّمُ عدمِ كلٍّ واحدٍ من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان و لكان تقدّم الباري ـ تعالى ـ على هذا الجزء من الزمان بالزمان؛ فيلزم أن يكون اللّه ـ تعالى ـ زمانياً و أن يكون الزمان زمانياً و هما محالان.» قال: «إنّهم ـ أي الفلاسفة ـ يقولون: القبلية و البعدية تلحقان الزمان لذاته و لغير الزمان بسبب الزمان؛ و الوجود و العدم لمّا لم يدخل الزمانُ في مفهومهما احتاجا في صيرورتهما بعد و قبل إلى زمان. أمّا أجزاء الزمان فلاتحتاج إلى غير أنفسها و لا العدم بالقياس إليها في كونه قبل أو بعد إلى غيرها؛ و أمّا البارى ـ تعالى ـ و كلّ ما

---

١. ش: ـ أوّل.
٢. س حيث.

هو علّة الزمان أو شرط وجوده فلايكون في الزمان و لا معه إلّا في التوهّم حيث يقيسه[١] الوهم على الزمانيات. فهذا ما قالوه هيهنا» [٢٨٦] انتهىٰ قوله.

و قال فيه أيضاً حيث أعاد صاحب المحصّل ذِكرَ[٢] هذا الوهمِ؛ أعني أنّ[٣] تقدّم الباري ـ تعالى ـ على أجزاء الزمان كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر و هو الذي سمّوه المتكلّمون «التقدّم بالذات» قد سبق ما يرد عليه: «و الحقّ أنّ الباري ـ تعالى ـ ليس بزماني و الزمان من مُبدَعاته و الوهم يقيس ما لايكون في الزمان على ما في الزمان كما مرّ في المكان؛ و العقل كما يأبى عن إطلاق التقدّم المكاني على الباري ـ تعالى ـ كذلك يأبى عن إطلاق التقدّم الزماني عليه، بل ينبغي أن يقال إنّ للباري ـ تعالى ـ تقدّماً خارجاً عن القسمين و إن كان الوهم عاجزاً عن توهّمه» [٢٨٧] نجزت عبارته.

و قال فيه أيضاً حيث أورد صاحب المحصّل عند نفي وجود الإضافات: «إنّ كلّ حادثٍ يحدث فإنّ اللّه ـ تعالى ـ يكون موجوداً معه في ذلك الزمان؛ فلو كانت تلك المعيّة صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات اللّه تعالى[٤].» و[٥] «هم ـ أي الحكماء ـ يقولون إنّ للّه تعالى صفات إضافية كالأوّل و الآخر و الخالق و الرازق و المُبدِع و الصانع و غير ذلك؛ و يلتزمون القول بهذه الصفات غير المعيّة الزمانية للّه تعالى.» [٢٨٨] هذه ألفاظه.

و قد سبق عن شرح حكمة الإشراق أنّه يمتنع اتّصاف المفارقات بالتقدّم الزماني و المعيّة الزمانية؛ و قال شارح حكمة الإشراق [٢٨٩] في المقالة الخامسة من الفنّ الأوّل من الجملة[٦] الثانية في الفلسفة الأولىٰ من كتاب درّة التاج ما ترجمته هذه العبارة: «ليس أنّ كلّ شيئين ليس بينهما تقدّمٌ و تأخّرٌ زمانيان يلزم أن يكونا معاً

١. نقد المحصّل: يقيسهما. ٢. ن: ـ ذكر. ٣. ش: ـ أنّ.
٤. ن: ـ تعالى. ٥. س، ش: ـ و. ٦. س: جملة.

المعيّة الزمانية؛ إذ الأشياء التي وجودها ليس زمانياً لايعرضها التقدّم و التأخّر الزمانيان و لا المعيّة الزمانية؛ فإنّ كلّ شيئين هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيين، كما أنّ الأُمور التي ليست بمكانيةٍ لايكون بينها تقدّمٌ و تأخّرٌ مكانيان و لامعيّة مكانية.» [٢٩٠]

استيثاق فيه ميثاق

أ ليس قد تحقّق بهذا التحصيل والتفصيل أنّ تقدّم الباري ـ تعالى ـ على كلّ جزء من أجزاء الزمان و كلّ واحد من الحوادث الزمانية المقارنة لها تقدّمٌ آخر خارج عن الأقسام الخمسة أدّت إليه الفلسفة و أذعنت به الفلاسفة؟! و كذلك[1] معيّته ـ تعالى ـ بالنسبة إلى شيء من تلك الأُمور.

فاتّخِذ ذلك ميثاقاً لك عندهم لاينسونه إلى أن نأتى بالنظر في ما يتشبّثون به عند تهوّسهم بإثبات القِدَم.

فصل

في تحقيق الأزل و الأبد و البقاء و السرمدية[1]، و تحصيل تناهي الامتداد الزماني و إحصاء المنتسبات إلى الزمان بالفيئية و بيان أنحاء الحدوث و ذكر أُمور[2] نيط بها القصد من محصّلات الأُصول و مكمّلات الفصول

دعامةٌ استنتاجيةٌ[3]

أ لسنا قد تلونا عليك من قبل ما إن أخذت الفطانة بيدك لفطّنك أنّ الدوام يقال على ما بحسب الوجود الزماني و على ما بحسب الوجود الغير الزماني بمعنيين مختلفين؟!

فالدوام الزماني[4] هو المساوق لاستمرار الوجود و امتداده من حيث المقارنة للزمان بجميع أجزائه؛ أي من[5] أزله إلى أبده؛ و يقابله اللادوام من جهة المقارنة للآن أو لبعض أجزاء الزمان فقط و هو اللادوام الزماني؛[6] و الدوام الغير الزماني

---

١. ش: السرمد.
٢. س: ـ أُمور.
٣. ش: استفتاحية.
۴. ش: ـ و على ما بحسب الوجود... الزماني.
۵. ش: ـ من.
۶. س: بجميع أجزائه و يقابله اللادوام من جهة المقارنة للآن أو لبعض أجزاء الزمان فقط و هو اللادوام

أعلىٰ من أن يتّصف بذلك؛ فهو ما للشيء بحسبه صِرف الوجود الذي لا يعقل فيه امتداد و استمرار أصلاً و لا مقابلاهما، بل يكون محيطاً بذلك كلّه سواء كان ذلك الوجود في الأعيان أو في الأذهان؛ و يقابله اللادوام من جهةِ[1] سبقِ العدم في ذلك الظرف بحسب الواقع سبقاً سرمدياً لا زمانياً و هو اللادوام الغير الزماني.

تبصرة و إرشاد[2]

إنّك سوف تعلم بما نبرهن عليه ـ إن شاء اللّه سبحانه ـ أنّ الدوام بالمعني الأخير ـ ولْنصطلِح على تسميته دواماً سرمدياً ـ لا يثبت لشيءٍ من الطبايع الإمكانية مفارقات عقلية كانت أو زمانيات مادّية، بل إنّما استأثر به مُبدِعها الواجب الوجود ـ تعالى شأنه ـ لكن العقليات تتّصف بأنّها موجودة مع الزمان بجميع أجزائه معيّةً غيرَ انطباقية بل دهرية؛ فلو انّك سمّيت هذه دواماً دهرياً فوق الزماني و دون السرمدي لكنتَ من الأمر في مساغٍ.

فقد اصطلحت الفلاسفة بإطلاق الدهر على نسبة ما مع الزمان من الأُمور الثابتة إليه في الثبات على ما سلف؛ فهذا سبيل الحكمة النضيجة؛ و المتهوِّسون بالقِدَم يجعلون الممكن القديم بالزمان سرمدي الوجود و تأخّره عن مُبدِعه بالذات فقط و يعبّرون عن الدوام بالسرمدية[3].

فلقد صدر من المعلّم الأوّل في كلماته و من المعلّم الثاني في تعليقاته و تكرّر من الشيخ الرئيس في كتبه. قال خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «و إنّما عبّر عن الدوام هيهنا بالسرمد لأنّ الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي

→

الزماني أي من أزله إلى أبده.

١. ش: ـ جهة. ٢. س، ن: إشارة. ٣. ش: السرمدية.

تكون لبعض المتغيّرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيّرات إلى الأُمور الثابتة و السرمد على النسبة التي تكون للأُمور الثابتة بعضها إلى بعض.» [۲۹۱]

تلويح

و هناك قسم آخر هو الدوام بالذات و هو القِدَم الذاتي و مرجعه إلى عدم مسبوقية الوجود بالعدم بالذات؛ و إنّما يتحقّق إذا كان الوجود واجباً بذاته؛ و يقابله اللادوام بالذات؛ أعني المعبّر عنه في لسان الفلسفة بالحدوث الذاتي؛ و هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم بالذات؛ و يستغرق الطبايع الإمكانية مفارقاتها و مادّياتها على الإطلاق؛ فكما إذا تسرمد الوجود بحسب الواقع تحقّق الدوام السرمدي فكذلك[1] إذا تسرمد الوجود بالذات تحقّق الدوام الذاتي؛ و حيث يحين[2] حينه من ذي قبل نبسط القول فيه على مسلك التحصيل، إن شاء اللّه العزيز الجميل[3].

إيماض

كأنّك إذن بما لاح[4] لك ممّا قرع سمعك مستأنس بغريزتك بمسلك العقل، آنس ببصيرتك لمشهد الحقّ؛ فلا بأس أن تلونا عليك أنّ الأزل على ضربَين: زماني و أرفع منه؛ فأمّا المرتفع عن محتدّ الزمانية فهو ما بحسب صِرف وجود المبدأ الأوّل ـ تعالى ـ وجوداً متقدّساً عن الامتداد و الاستمرار و مقابليهما اللذين باعتبار عدم البقاء تعالى عن ذلك، بل محيطاً بالاستمرار و بكلّ ما تسعه الشيئية؛

---

۱. ش: فكذا. ۲. ش: تحين. ۳. ش: ـ الجميل.
۴. س، ش: الاح.

و صِرف عدم الزمان عدماً بمعزلٍ أيضاً عن ذلك كلّه متقدّماً على وجوده تقدّماً سرمدياً لا زمانياً؛ و الزمان بنفس امتداده الاتّصالي و بجميع أجزائـه المـمكن الانحلال هو إليها لابطرفه فقد مسبوق بهذا الأزل و لا شطط أن يسمّى[١] الأزل السرمدي؛ و أمّا الأزل الزماني فهو عبارة عن أزمنة في جهة الماضي إلى حيث لايتقدّمها شطرٌ من الزمان أصلاً أو شيءٌ آخر يسعه أن[٢] يستمرّ أو لايبقى كوجودٍ أو عدمٍ يطاوع انطباقاً على ممتدّ أو طرفه بالمقارنة؛ فـيعقل فـيه بـحسب ذلك استمراراً و لا بقاءً.

و على ذاك يقاس في معنيى الأبد إلّا أنّ الزمان في جـهة الأبـد لايـجب أن ينتهى[٣] إلى حيث لايلحقه تحقّقُ[٤] شطرٍ آخر منه و أزلية الباري ـ تعالى ـ و أبديته دوامه[٥] السرمدي بالمعني المُسلَف عقدُ الاصطلاحِ عليه؛ فهذا سبيل نضج الفلسفة اليونانية لتستوى حكمة يمانية[٦].

اقتصاص

المتهوِّسون بالقِدَم يجعلون الأزل مقداراً من الزمان في الماضي لا بداية له أصلاً و الأبد مقداراً منه في المستقبل لاينتهي إلى حيث لايستمرّ بعده؛ و الأزلية حقيقتها استمرار الشيء في الأزمنة المقدّرة بحيث لايكون له أوّل و الأبدية استمراره في الآتية من الأزمنة بحيث لايقف عند حدّ و السرمدية كون الشيء غير منقطع الأوّل و الآخر.

و ربّما يطلق عندهم الأزلية على كون الشيء لا أوّل لوجوده و لايتعلّق وجوده بالزمان، كما في المفارقات و الأبدية على نظيره.

---

١. س: لا شطط سمّى. ٢. س: أو. ٣. ن: يجب أن لاينتهى.
٤. ن: تحققه. ٥. ش: دوام. ۶. ن: ايمانية.

و ربّما يقتصر فيهما على الأخير؛ فيستعمل كلّ من الأزليات و الأبديات حيث تستعمل أُخريٰهما. [۲۹۲]

قال الشيخ الرئيس في التعليقات بعد ذكر الصفات الإضافية للمبدأ الأوّل ـ تعالى ـ: «و أيضاً له صفات عدمية ـ أعني لاصفتية ـ كالوحدة؛ فإنّ معناها أنّه موجود لاشريك له أو لاجزء له؛ و إذا قيل: «أزلي» أي أنّه لا أوّل لوجوده؛ فإنّا[۱] نسلب عنه الحدوث أو وجوداً متعلّقاً بالزمان؛ و هذه السلوب و الإضافات لاتتكثّر[۲] بها الذات؛ فإنّ الإضافة معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء؛ و النفي و السلب معانٍ عدمية، بل رفع الصفات عن الشيء ولكن لمّا كان لمثل هذه السلوب ألفاظ محصّلة مثل الوحدة و الأزلية ظنّ أنّها صفات محصّلة؛ و قد يكون ألفاظ محصّلة[۳] و معانيها غير محصّلة و وجودية، بل سلبية؛ و قد يكون ألفاظ غير محصّلة و معانيها محصّلة[۴] و وجودية [۲۹۳]» [۲۹۴] انتهىٰ.

و أمّا المتكلّمون فإنّهم إلّا شرذمة من المنتمين إليهم يتوهّمون أنّ بين وجود المبدأ ـ تعالى ـ و بين حدوث العالم عدماً للعالم مستمرّاً لا إلى نهاية؛ فيتخيّلون بحسبه أزمنة موهومة غير متناهية يعبّرون عنها بالأزل؛ و هل ذلك إلّا من خداج النحيزة [۲۹۵] و فساد الغريزة و عقوق[۵] العقل و إطاعة الوهم؟!

حكاية فيها دراية

اختلفت[۶] كلمة الأشعري و الكعبي و طائفة من قوميهما في إثبات البقاء على أنّه معنى زائد على نفس الوجود الواقع في الزمان الثاني في الواجب ـ تعالى ـ و في

---

۱. س، ش، ن: فانه.
۲. ش: لايتكثر.
۳. ن: ـ مثل الوحدة... محصّلة.
۴. ن: الفاظ محصّلة و معانيها غير محصّلة.
۵. ش: الغريزة عقود.
۶. س: اختلف.

الممكنات جميعاً أو نفيه في الواجب ـ تعالى ـ فقط أو و[١] في الممكنات أيضاً و صاحب المحصّل ارتضىٰ الأخير؛ و شيء ممّا أوردوه لايرجع إلى تحصيلٍ يستحسن[٢] القول فيه على تفصيل[٣].

و الحقّ ما حقّقه خاتم الحكماء المحقّقين في نقد المحصّل حيث قال وفقَ أُسلوب الحكمة: «و التحقيق فيه أنّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل؛ و ذلك لايعقل في ما لايكون زمانياً؛ و اعتبِر الحكمَ بكون الكلّ أعظم من جزئه؛ فإنّه لايمكن أن يقال إنّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة، كما لايقال[٤] إنّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة؛ و إذا كان الحكم كذلك فما يتوقّف عليه الحكم كالتصوّرات أولىٰ بأن يكون كذلك؛ و علّة الزمان لاتكون زمانياً؛ فكيف مبدأ الكلّ؟!

فإذن اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات؛ و أمّا كون البقاء باقياً أو غير باقٍ: فإن كان باقياً فبقاؤه إمّا بذاته أو بغير ذاته؛ فحكمه حكم الأُمور الاعتبارية التي توجد في العقل و تنقطع عند عدم الاعتبار.

و قال الشيخ الغزالي في شرح الأسماء الحُسنىٰ: «الباقي هو الموجود الواجب وجوده بذاته ولكنّه إذا أُضيف في الذهن إلى الاستقبال سمّي باقياً و إذا أُضيف إلى ماضٍ سمّي قديماً والباقي المطلق هو الذي لاينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر و يعبّر عنه بأنّه أبدي؛ و القديم المطلق هو الذي لاينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أوّل و يعبّر عنه بأنّه أزلي.

و قولك: «واجب الوجود بذاته» متضمّن لجميع ذلك و إنّما هذه الأسامي بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي و المستقبل و إنّما تدخل في

---

١. ش: ـ و. ٢. ش: ـ يستحسن. ٣. ش: تحصيل.
٤. ن: ـ إنّه واقع... لايقال.

الماضي و المستقبل المتغيّرات[1] لأنّهما عبارتان عن الزمان و لايدخل في الزمان إلّا التغيّر و الحركة؛ إذ الحركة بذاتها تنقسم إلى ماضٍ و مستقبل، و المتغيّر يدخل في الزمان بواسطة التغيّر؛ فما جلّ عن التغيّر و الحركة فليس فيه ماضٍ و مستقبل؛[2] فلا ينفصل فيه القِدَم عن البقاء، بل الماضي و المستقبل إنّما يكون لنا إذا مضى علينا أو فينا أُمور و سيتجدّد أُمور؛ و لابدّ من أُمورٍ تحدث شيئاً بعد شيءٍ حتّى ينقسم إلى ماضٍ قدانعدم و إلى حاضر و إلى ما يتوقّع تجدّده من بعد؛ فحيث لا تجدّد و لا انقضاء فلا زمان؛ و كيف لا و الحقّ ـ تعالى ـ قبل الزمان و حيث خلق الزمان لم‌يتغيّر من ذاته شيء و قبل خلق الزمان لم‌يكن للزمان عليه جريان و بقى بعد خلقِ الزمان على ما كان عليه.

و لقد أبعد مَن قال: «البقاء صفة زائدة على ذات الباقي» و أبعد منه مَن قال: «القِدَم وصف زائد على ذات القديم» و ناهيك برهاناً على فساده ما لزمه من الخبط في بقاء البقاء و بقاء الصفات و قدم القدم و قدم الصفات» انتهى.

و لقد أصاب في أخذ هذا الأصل من الفلاسفة لكنّه خبط في جعل الحركة بذاتها منقسمةً[3] إلى الماضي و المستقبل؛ فإنّ ذلك إنّما هو من جهة الزمان كما سلف تحقيقه و لم‌يحصّل معنى قبلية الحقّ بالنسبة إلى الزمان على أصلٍ حِكميٍّ يوثق بأن يبنى عليه.

إشراقٌ عقليٌّ

كيف يكون الباري ـ تعالى ـ زمانياً و هو مُحدِث الزمان و مُبدِعه، بل موجد ما هو محدث الزمان؟! و محدث الشيء لايكون مشمولاً له فضلاً عمّن يوجد محدثه؛ و

---

۱. س: المتغيّران.
۲. ش: ـ و المتغيّر ينحل... مستقبل.
۳. س، ش: منقسم.

هذا المعنى ممّا نبّه عليه معلّم الفلسفة المشّائية أرسطوطاليس في كتاب السماء و العالم و في غيره من الكتب الطبيعية و الإلهية حيث بيّن أنّ الزمان إنّما هو عدد حركة الفلك و هو يحدث عنه و ما يحدث عن الشيء لايشمله.

فإذن الباري ـ تعالى ـ خارج عن الزمانيات و أرفع من أن[1] تجرى عليه أحكامها.

استيناس

أ ليس لهذا الأصل الحِكميّ[2] ـ أعني أنّ الباري تعالى أعلىٰ من أن يوصف بالبقاء، بل هو محيط بالبقاء على أن يكون الأكوان الزمانية منه كنحو الظلّ من ذي الظلّ، بل ما هناك أرفع و أشدّ مرّات متضاعفة اللانهاية ـ أشباه و أتراب في مراتب الحكمة، كما يقال:

إنّ ذات المبدأ الأوّل ـ تعالى ـ أعلىٰ من أن يوصف بالتمامية، بل هو فوق التمام.

و إنّه تعالى أعلىٰ من أن يوصف بالاختيار فضلاً عن الإيجاب.

و إنّ علمه ـ جلّ ذكره ـ أجلّ من أن يوصف بالصدق.

و إنّما هو الحقّ بمعنى أنّه نفس الواقع لا المطابق للواقع على ما ذكره المعلّم أرسطوطاليس في خواتيم كتاب أثولوجيا.

و من هناك يُعلم الحال في المراتب العالية على الزمان من المفارقات أيضاً و هذه المعاني مضمون عنها بالبسط في كلامنا من ذي قبل.

ثمّ إنّ الأمر في كلّ ما نصف به المبدأ ـ تعالى ـ من الصفات الحقيقية يشبه أن

١. ش: ـ أن. ٢. ت: الحَكَمى.

يكون كما قيل في البقاء؛ فإنّ كلّ ما يعقل لنا من تلك الصفات طبيعة إمكانية يتقدّس عنها جناب قُدسِ الأوّل ـ تعالى ـ و ما في عالم الربوبية حقيقة قائمة بالذات مجهولة الكُنه واجبة الوجود لا سبيل للعقول إلى اكتناهها؛ فما مثلنا[١] في توصيف الربّ بالأشرف[٢] من طرفَي التقابل ظنّاً منّا أنّ الكمال مقصور على ذلك إلّا مَثَل البعوضة إذا توهّمت أنّ الكامل ليس إلّا مَن له جناح؛ فأثبتت للبارى ـ تعالى ـ جناحاً.

و هذه حكمة إلهية نطق بها سيّدنا و مولانا محمّد بن عليّ الباقر ـ عليهما صلوات اللّه و تسليماته ـ حيث قال: «هل يسمّى عالماً إلّا لأنّه[٣] وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين و كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق[٤] مصنوع مثلكم، مردود إليكم» [٢٩٦] و الباري واهب الحياة و مقدّر الموت؛ و لعلّ النمل الصغار تتوهّم أن للّه تعالى زبانيتَين[٥] فإنّهما كمالها و تتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لاتكونان له؛ هكذا حال العقلاء في ما يصفون اللّه ـ تعالى ـ به[٦] في ما أحسب و إلى اللّه المفزع؛ فتبصّر أنّك إذن لمن المهتدين.

تبصيرٌ تنبيهيٌ

كأنّك إذن تنبّهتَ أنّ ما أُشير إلى التنزيه عنه في كريم التنزيل بقوله ـ عزّ[٧] من قائل ـ : ﴿سُبْحَانَ رَبِّك رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٢٩٧] هو ما يصفه به الواصفون من المؤمنين حسب ما أدركه الحكماء الراسخون فضلاً عمّا يقول الظالمون من المشركين على ما وقف عنده القشريون؛ فسبحانه سبحانه تلاشي الكلّ في

١. ش: مثالنا. ٢. ش: بالاشراق. ٣. ن: انه.
٤. ن: ـ مخلوق. ٥. س: زبانيين. ٦. ش: ـ به.
٧. س: + و جلّ.

جبروته و تفاشي الرُضاض في العقول من رَهَبوته[١]. أشهد أنّ كلّ مفهوم أو موجود معقول أو محسوس من لدن عرشه العظيم إلى قرار أرضيه باطل ماخلا وجهه الكريم.

ضابطٌ تفصيليٌّ

فإذن لايجوز أن يطلق عليه ـ تعالى ـ إسم على سبيل التوصيف إلّا إذا صحّ اتّصافه ـ تعالى ـ بمفهومه و لمّا كانت أسماؤه توقيفية فلايجوز أيضاً أن يطلق عليه لفظٌ تسميةً إلّا أن يكون قد سبق ورودُ إذنٍ بذلك من قِبَل شارعٍ و سانٍّ؛ فأسماؤه ـ تعالى ـ منها ما يصحّ إطلاقه عليه تسميةً و توصيفاً معاً[٢]، كالعالم و القادر؛ و منها ما إنّما يجوز إطلاقه تسميةً فقط لا توصيفاً، كالباقي و الدائم إذا اشتقّ من الدوام الزماني؛ و منها ما لايجوز ذلك إلّا توصيفاً لا تسميةً، كواجب الوجود و مرادفات أسمائه الحُسنىٰ من ساير اللغات، مثل: خداى و تنكرى و دانا و توانا؛ و اللّه عليم بحقائق أسمائه الحُسنىٰ و صفاته العليا.

تمهيدٌ تذكيريٌّ [٢٩٨]

ألستَ قد تعرّفتَ أنّ الزمان بجميع أجزائه من أزله إلى أبده موجود واحد شخصي بهويّته الامتدادية على ما أسّسته[٣] محصّلةُ الفلاسفة و أذعنت به[٤] طائفةٌ من متفلسفتهم؛ و هو الذي يأذن به الحقّ المنضج[٥] للحكمة؟!

و وجوده على امتداده الاتّصالي إنّما هو في وعاء الدهر، و كذلك الحركة القطعية التي هو مقدار لها موجودة في شخص مجموع الزمان على سبيل الانطباق

---

١. ش: رصبوته.
٢. ن: ـ معاً.
٣. ن: أسّسه.
٤. ش: ـ به.
٥. ش: النضج.

عليه؛ و هي بذلك تفارق مقدارها ـ أعني الزمان ـ فإنّه موجود في نفسه لا في زمان آخر أو في حدٍّ من حدوده؛ و هي[۱] ذات المقدار [۲۹۹] ـ أعني الحركة موجودة في الزمان ـ و هذا كما أنّ المتمكّن موجود في المكان و المكان موجود في نفسه لا في مكان آخر و لا في حدّ من حدوده؛ و لكلّ من ذينك الممتدّين في الأعيان راسماً بسيطاً و الراسمان هما الآن السيّال و الحركة التوسّطية البسيطة المنطبقة عليه.

فهل تذعن[۲] [۳۰۰] أنّ هناك كوناً في الوسط مستمرّ الذات غير مستقرّ النسبة إلى حدود المسافة و تقطع بذلك تلك المسافة في الأعيان لا[۳] على سبيل قطوع منفصلة. ثمّ ليس هناك قطع للمسافة متّصل منطبق عليها؟ فإذن أنت لَمِن هَمَجِ [۳۰۱] المتفلسفين.

ثمّ إنّهما كما يرسمان ذنيك الممتدّين في الأعيان يرسمانهما[۴] في الأذهان أيضاً تدريجاً و لكنّهما يتحقّقان هناك على قرار الذات و اجتماع الأجزاء بحسب البقاء دون الحدوث و لا كذلك في الأعيان.

هذا ما استقرّت عليه آراء الأقدمين حتّى الشيخ الرئيس و مَن تأسّى به من المحصّلين؛ و أمّا القاصرون عن سلوك سبيل التحصيل كعامّة المتأخّرين فإنّهم يقتصرون في الحركة القطعية و مقدارها من الزمان على الوجود في الأذهان.

استبصار

أ ليس إذا لم تتحقّق الحركة القطعية في الأعيان أصلاً يكون المتحرّك ليس ينال بحركته شيئاً من المسافة المتّصلة في شيء من زمان الحركة[۵] أصلاً؟! ضرورةَ

---

۱. ش، ن: ـ هي.
۲. س: تذكر.
۳. س: ـ لا.
۴. س: يرسمانها.
۵. ن: ـ في شيء من زمان الحركة.

انطباقها على الحركة المعدومة المنطبقة على الزمان المعدوم؛ فلم يصدق أنّه نـال مسافةً مّا[1] متّصلةً في زمانٍ مّا[2] يتّصل بحركةٍ مّا[3] متّصلةً، بل هو يتوسّط أبداً بين حدود المسافة لا على أن يقطع شيئاً من أجزائها في الأعيان قطعاً متّصلاً أو قطوعاً منفصلةً. نعم يرتسم في الخيال من ذلك التوسّط متّصلٌ؛ فيكون قد مرّ في الأعيان على متّصل و يكون لم ينله بقطعةٍ متصلاً. فهل يسع عقلك أن تصدّق فيه وهماً؟

ظلمةُ وهمٍ و إلاحةُ إزاحةٍ[4]

كأنّك تتوهم أنّه لا يعقل حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج؛ لأنّ[5] الحاصل في الجزء الأوّل من الزمان لابدّ و أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني منه، لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم؛ فتكون هناك أشياء متغايرة غير صالحة للانقسام متعاقبة لايتّصل بعضها ببعضٍ اتّـصالاً حـقيقياً، لاسـتحالة اتّصال الموجود بالمعدوم كذلك؛ و كلّ واحد منها حاصل دفعةً لا تدريجاً.

فهذا الشكّ قد عرض لبعض أهل التهويل و التهويش مـن مـتقدّمة الفـلاسفة: فتشبّث به[6] أفضل الدين الغيلاني و افتتن عليه[7] مُثير فتنة التشكيك في المـباحث المشرقية. ثمّ تفصّىٰ انتهاجاً لطريقة بهمنيار في التحصيل بالتزام أنّه لا يـوجد مـن الحركة في الأعيان إلّا التوسّطية البسيطة و أمّا القطعية المتّصلة فلاتتحقّق إلّا في الذهن. قال: «فهذا[8] ما[9] عندي في هذا الموضع المشكـل العَسِـر؛ و المـتأخّرون أزاغهم ذلك عن الحقّ فتوغّلوا في الزيغ أمد الغاية. أ و لم تستغرب أنّهم كيف و لِمَ[10] لم يتفطّنوا انتهاض الشبهة عليهم أيضاً حيث يعترفون بحدوث ارتسامها في الذهن

---

۱. ش: ـ ما. ۲. ن: ـ ما. ۳. ش: ـ ما.
۴. ش: ازاحة الاحة ظلمة وهم. ۵. ش: ـ لأنّ. ۶. ش: ـ به.
۷. ش: ـ عليه. ۸. ش: هذا. ۹. س: ـ ما.
۱۰. ش: ـ لم.

على التدريج؟! فهل للتشكيك اختصاص بأحد الوجودين أو يسع مطلق حصول الشيء الواحداني تدريجاً؟

فإذن يشبه أن يكون ما يزاح به عن المقامين هو أنّ وجود الشيء بتمامه في الآن أخصّ من وجوده بتمامه مطلقاً؛ فإنّ ذلك قد يكون في الزمان لا في آن؛ و وحدة الشيء لاتأبى ذلك أصلاً؛ و التدرّج في الحدوث لاينافي وجودَ الشيء المتّصل الواحد في نفسه بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متّصل واحد شخصي، بل إنّما ينفي وجوده بهويّته الامتدادية في آنٍ أو في شيءٍ من أبعاض ذلك الزمان المنطبق عليه؛ و لا استيجاب لكلّ حادث أن يكون لحدوثه بتمامه ابتداء[1] غير منقسم على أن يختصّ وجوده بهويّته الامتدادية لو كانت له ذلك بآنٍ يتحقّق فيه.»

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «المتّصل لا أجزاء له بالفعل بل يعرض أن تتجزّء الأسباب و[2] تقسم المسافة؛ فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة و ما بين حدود تلك أيضاً مسافات لايشتمل عليها آنٌ و حركةٌ على النحو الذي قلنا إنّه تكون في آنٍ، بل الحركة التي على نحو القطع و يكون الزمان مطابقاً لها و لايكون المعنى الذي سمّيناه آناً هو متكثّر فيها بالفعل؛ لأنّ ذلك لايتكثّر بالفعل إلّا بتكثّر المسافة بالفعل و إذا لم‌يكن متكثّراً بالفعل و كانت الحركة على الموضوع الواحد ـ أعني المسافة ـ حقّاً موجودة و لم‌تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد.»

و قال بهمنيار في التحصيل بعد ما حسبه إبطالاً للتشكيك: «و الحركة الفلكية بالمعنى الذي تحقّقته ـ أعني ما يكون بين ماضٍ و مستقبلٍ ـ واحدة باقية فيه أبداً

---

١. ش: + و.
٢. س، ش، ن: ـ و.

ما تحرّك؛ و أمّا الذي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدته بالفرض[1]؛ لأنّ كلّ دورة إنّما يتجدّد بالفرض.» [۳۰۲]

و بالجملة: فإنّ وحدة الحركة مثل وحدة المسافة؛ أعني وحدة الاتّصال.

تسديد

فأنت إذن لست تزاغ عن الحقّ بما يوهمه ظاهرُ كلام الشيخ من[2] أنّ الحركة إسم لمعنيَين:

الأوّل: الأمر المتّصل المعقول للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهىٰ؛ و ذلك ممّا لا حصول له في الأعيان؛ لأنّ المتحرّك مادام لم يصل إلى المنتهىٰ فالحركة لم توجد بتمامها و إذا[3] وصل فقد انقطع و بطل؛ فإذن لا وجود له في الأعيان، بل في الذهن؛ و ذلك لأنّ للمتحرّك[4] نسبة إلى المكان الذي تركه و[5] إلى المكان الذي أدركه؛ فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأوّل في الخيال ثمّ قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان[6] الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال؛ فحينئذٍ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنّهما شيء واحد.

الثاني: و هو الأمر الوجودي في الخارج؛ و هو كون الجسم متوسّطاً بين المبدأ و المنتهىٰ؛ و هو حالة موجودة مستمرّة مادام الشيء يكون متحرّكاً و ليس في هذه الحالة تغيّرٌ أصلاً. نعم قد يتغيّر حدود المسافة بالفرض لكن ليس كون المتحرّك متحرّكاً لأنّه في حدّ معيّن من الوسط و إلّا لم يكن متحرّكاً عند خروجه منه، بل لأنّه متوسّط على الصفة المذكورة؛ و تلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك

---

١. ش: بالعرض.
٢. س، ش، ن: ـ من.
٣. ن: فإذا.
٤. ش: المتحرك.
٥. ش: ـ إلى المكان الذي تركه و.
٦. ن: ـ الأوّل... المكان.

الوسط؛ و هذه الصورة توجد في المتحرّك في آنٍ لأنّه يصحّ أن يقال له في كلّ آنٍ يُفرض انّه في حدّ متوسّط لايكون قبله و لا بعده فيه.

و الذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي الزمان:

فإمّا أن يُعنى بالحركة الأمرُ المتّصلُ؛ فهو في الزمان و وجوده فيه على سبيل وجود الأُمور في الماضي لكن تباينها بوجهٍ آخر؛ فإنّ الأُمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي و كانت حاضرة فيه و لا كذلك هذا.

و إمّا أن يُعنى بها المعني الثاني، فيكون كونه في الزمان لا على معنى أنّه يلزمه مطابقة الزمان، بل على معنى أنّه لايخلو من حصول قطعٍ ذلك القطع مطابق الزمان؛ فلايخلو من حدوث زمان و لأنّه ثابت في كلّ آنٍ من ذلك الزمان؛ فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطةٍ.

فقد استبان لديك أنّ ما قصد نفيه إنّما هو وجود الحركة المتّصلة في الأعيان على سبيل قرار الذات و اجتماع الأجزاء في الآن لا الوجود في مجموع زمان الحركة على وجه الانطباق كما أعلن به في خواتم كلامه على التنصيص؛ [٣٠٣] و من ثَمّ عبّر بهمنيار في التحصيل عن المقصود ثمّة بقوله: «و بان أيضاً أنّها ليست من الأُمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً.» [٣٠۴]

و لايكاد يصحّ أن يراد بالوجود في مجموع الزمان على المطابقة على سبيل وجود الأُمور في الماضي هو الوجود في الأذهان؛ فكيف و قد بيّن أنّ هذه الحركة المتّصلة توجد في الذهن على سبيل قرار الذات، كما توجد الأُمور في الآن الحاضر لا على نحو وجود الأُمور في الماضي.

ثمّ قد تُلى عليك في مُسلَف الكلام أنّه ناصٌّ على وجود الزمان الممتدّ في

الأعيان؛ فكيف يكون ما لايوجد في الخارج يتقدّر بالزمان الموجود في الأعيان و ينطبق عليه؟! بل الحركة عنده محلّ[1] الزمان الممتدّ الموجود و علّته؛ فالعدم كيف يكون محلّاً للموجود و علّة له؟!

فإذن الحركة القطعية المتّصلة موجودة في الأعيان كالزمان لكن وجودها في الأعيان إنّما هو في الزمان الماضي.

و في نقد المحصّل لخاتم الحكماء [٣٠٥] «أنّ وجودها في الأعيان لايكون إلّا في الماضي أو في المستقبل؛ و أمّا الحال فهو نهاية الماضي و بداية المستقبل و ليس بزمانٍ؛ و ما ليس بزمانٍ[2] لاتكون فيه حركة؛ لأنّ كلّ حركة[3] في زمان؛ و كذلك ساير الفصول المشتركة للمقادير الأُخر ليست بأجزاء لها؛ إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة إلى قسمين قسمةً إلى ثلاثة أقسام و القسمة إلى ثلاثة أقسام قسمةً إلى خمسة أقسام؛ هذا خلفٌ.» [٣٠٦]

فإذن الحاضر ليس بحركةٍ و الماضي من الحركة لم‌يكن موجوداً في آنٍ حاضرٍ، بل إنّما كان بعضه بالقياس إلى آنٍ[4] قبل الحال[5] مستقبلاً و بعضه ماضياً و صار في الحال كلّه ماضياً؛ و هكذا في المستقبل و في الآن الواصل بين الماضي و المستقبل لايمكن أن يتحرّك؛ فإنّ الحركة إنّما تقع في زمان و ليس شيء من الزمان بحاضرٍ؛ لأنّه غير قارّ الذات.

تأييد

ألم يقل الشيخ [٣٠٧] في المقالة الثانية[6] في طبيعيات النجاة: «فالحركة وجودها في

---

١. ش: محصّل.
٢. س: + و ما ليس بزمان؛ ن: ـ ما ليس بزمانٍ.
٣. ش: لان الحركة.
٤. ش: آخر.
٥. هامش «ن»: الحاضر.
٦. س: الثالثة.

زمان بين القوّة المحضة و الفعل المحض؛ و ليست من الأُمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً» [۳۰۸] و ليس يعنى بذلك وجودها في الأذهان؛ كيف و الحركة ممّا يحصل بالفعل في الذهن حصولاً قارّاً مستكملاً؟![1] و لا بالحركة معناها التوسّطية؛ إذ هي أمر بسيط يحصل بتمامه بعد نهاية زمان السكون؛ و لا يعقل لذلك التوسّط أجزاء؛ فلايصحّ الحكم بأنّه من الأُمور الغير[2] القارّة إلّا من جهة أحواله و نسبه؛ و نظر الشيخ في أصل الوجود و أنّه ليس حصولاً قارّاً؛ و لذلك قال هناك بعد شطرٍ من الكلام: «فالحركة هي ما يتصوّر من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارّة يسيراً يسيراً و هو خروج من القوّة إلى الفعل ممتدّاً لادفعةً.» فتدبّر عساك تراك من المستبصرين.

تكملة

الزمان الممتدّ و الحركة المتّصلة كما يوجدان في الأعيان كذلك يرتسمان في الأذهان من راسمهما[3] المتحقّقَين[4] من حيث ثبات تحقّقهما و اختلاف نسبتهما إلى حدود المسافة و ما يرتسم منهما في الذهن قارّ الذات بحسب الوجود البقائي هناك؛ و أمّا حدوث الارتسام في الذهن فعلى التدريج في مجموع الزمان الممتدّ الموجود في الأعيان المطابق لذلك المرتسم في الذهن؛ و أمّا في أيّ آنٍ من الآنات فلايرتسم من ذلك المرتسم جزء أصلاً؛ إذ كلّ من أجزائه زمان أو حركة؛ فكيف يطابق الآن؟! بل الآن إنّما يطابق طرف ذلك المرتسم الذي هو آن أيضاً أو حدّ من حدود الحركة المتّصلة.

فإذن الزمان الممتدّ موجود في الأعيان و مرتسم في الأوهام أيضاً من الآن

۱. ن: ـ و ليس يعنى... مستكملاً.
۲. ش: ـ الغير.
۳. س: راسميها؛ ش: راسميهما.
۴. ش: المحققين.

السيّال و كذلك الحركة القطعية المتقدّرة به من الحركة التوسّطية؛ فاتّخِذ ذلك مطيّاً يعوزك امتطاؤه في ما أُنيلك إيّاه بالأسفار العقلية من الأفكار العرشية.

تسجيل

أ ليس مجرّد عدم الاجتماع بحسب الحدوث إذا لم يكن هناك تعاقبٌ في البقاء ممّا لايحقّق معنى كون الشيء غير قارّ الذات؟!

أ فليس هذا المعنى يتحقّق في المقادير القارّة عندهم كالجسم التعليمي إذا تحقّقت حركة في الكمّ، كما في النموّ، بل في التخلخل و التكاثف الحقيقيّين و لايُفضي ذلك إلى الخروج عن قرار الذات؟!

فالمرتسم من الزمان أو الحركة في الذهن من حيث كونه تدريجي الحدوث فقط على معنى أنّ أجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها ثمّ هي توجد باقيةً معاً هناك ممّا لايصحّ أن يعدّ في ما ليس قارّ الذات.

فلو لم يكن الأمر على سبيل ما حصّلناه من وجود الممتدّ المتّصل منهما في الأعيان لا على جهة قرار الذات لم يكد يصحّ الحكم منهم [٣٠٩] بوجود العرض الغير القارّ و لا الإصرار في الإنكار عليهم في ذلك لخصمائهم.

نكتة

الراسم لهما في الذهن إنّما هو التوسّط المذكور و الآن السيّال بحسب[١] وجودهما في الأعيان مستمرّين غير مستقرّى النسبة[٢] إلى حدود المسافة[٣] على ما حصّله محقّقوهم لا بحسب إدراكنا لهما كذلك، كما ربّما يذهب إليه بعض[٤] الأوهام؛ و

---

١. ش، ن: + الوجود.
٢. س: النسب.
٣. س: + كمّاً.
٤. ش: ـ بعض.

كذلك الأمر في رسم القطر النازل خطّاً مستقيماً في الحسّ المشترك و النقطة الدايرة بسرعةٍ خطّاً مستديراً؛ فالمشاهَد هو الخطّ المستقيم و الخطّ المستدير لا القطر و النقطة و هما[١] راسماهما من جهة الوجود في الأعيان مع تبدّل الأمكنة و الأُيون و السموت.

ثمّ كما يكون ذلك الارتسام في الأوهام الخيالية[٢] فكذلك يكون في النفوس المنطبعة الفلكية أيضاً[٣]؛ فيرتسم فيها الزمان و حركة معدّل النهار التي هي[٤] محلّه من حيث كون الراسمين في الأعيان على الجهة المذكورة.

إنارةٌ تبصيريةٌ

أ ليس إذا تحقّق لديك أنّ الزمان على أُصول الفلسفة[٥] بهويّته الامتدادية من الأزل إلى الأبد واحدٌ شخصيٌّ موجود في وعاء الدهر لا تكثّر فيه[٦] إلّا بحسب ما يعرض له من الانفصال في الأوهام لأسبابٍ مؤدّيةٍ إلى انقسامات وهمية؛ و لاينثلم ذلك في وحدانيته و شخصيته في نفسه بحسب الأعيان؛ و كذلك الحركة؟!

ثمّ إذا فرضت فيهما أجزاء كانت هي متعاقبة التحقّق حدوثاً و بقائاً باعتبار وجوداتها في أنفسها بالنسبة إلى ما في أُفق الزمانيات و بقياس بعض تلك الأجزاء إلى بعض و من جهة نسبتها إلى الآن؛ و أمّا بحسب الثبوت الرابطي؛ أعني وجودها لمبدأها و حضورها عنده؛ و بالجملة بالنسبة إلى المرتفع عن كورة الزمانية، بل باعتبار الوجود في نفسه في وعاء الدهر فلا تعاقب بينها أصلاً و لا بين الزمانيات مطلقاً، بل هي سواسية الاقدام في الحضور و التحقّق بحسب ذلك

---

١. س، ن: هم. ٢. ش: الأذهان الخالية. ٣. ن: ـ أيضاً.
٤. س: ـ هي. ٥. ش: الفلاسفة. ٦. س: + فيه.

الاعتبار.

استشعرتَ أنّ الموجود الغير القارّ إنّما يكون له وصفُ عدمِ قرار الذات حدوثاً و بقاءاً بحسب الوقوع في الأُفق الزماني.

و أمّا بالقياس إلى عرش وعاء الدهر و بالنسبة إلى المراتب المتعالية عن الزمان لإحاطتها به فهو قارّ الذات على وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور و التحقّق؛ و كذلك حال المرتسم في المشاعر من الطبيعة[1] الغير القارّة يرسم راسمها بالقياس إلى تلك الجنبة الرفيعة القدسية.

و أمّا بالنسبة إلى ما يقع في قطر الزمان فإنّما يتّصف بعدم قرار الذات من جهة الحدوث فقط دون البقاء.

فإذن قولهم: «ما يتجدّد من الزمان إنّما يوجد على سبيل وجود[2] الأُمور في الماضي» يُعنى به أنّه إنّما يتمّ وجوده و يبقى في وعاء الدهر فقط؛ و ما يوصف من غير الزمان بالمُضيّ فإنّما يقصد أنّه يوجد في شطرٍ مخصوصٍ أو حدٍّ معيّنٍ من الزمان مَضَىٰ و الماضي بذاته إنّما هو زمان و أمّا الحركة و غيرها فإنّما يتّصف بالمُضيّ بمقارنة الزمان لا بالذات، كما أسلفناه؛ و قد صرّح بذلك في طبيعيات الشفاء و غيره و قال في إلهيات الشفاء: «الماضي إمّا بذاته و هو الزمان و إمّا بالزمان و هو الحركة و ما فيها و ما[3] معها.»

تنظيرٌ استشهاديٌّ

أ سمعت هم يقولون: «إنّ للمنتسب إلى الزمان أُسوةٌ في الأحكام بالمنتسب إلى المكان»؟ فاعْتبِر في الحكم بأنّ الزمان قارّ الذات باعتبار وعاء الدهر غير قارّ

١. ش: الطبيعه. ٢. ن: ـ وجود. ٣. س، ن: ـ ما.

الذات باعتبار أُفق وجوده الذي هو وعاء الزمانيات من أنّ الجسم المتّصل يعدّ قارّ الذات من حيث تجتمع أجزاؤه بحسب الوجود في وعاء الزمان أو الآن و إن لم تكن مجتمعة باعتبار نسبة الوجود إلى وعاء المكان بحيث تجتمع في حدّ واحد من حدوده.

أ فليست أجزاء الجسم المتمكّن إذا كانت تدرك أنفسها و أمكنتها كانت تزعم أنّ أمكنتها غير قارّة الذات من حيث إنّ أجزاء المكان غير مجتمعة التحقّق بالنسبة إلى شيء من أجزاء المتمكّن؟

فالزمان سبيله بحسب وجوده في نفسه[1] لا في مكان.

و الحركة القطعية بما فيها أو معها من الأُمور الزمانية بحسب وجودها في مجموع زمانٍ مّا لا في شيء من أجزائه أو[2] حدوده كالمتمكّن بحسب الوجود في مجموع المكان لا في جزء منه أو حدٍّ من حدوده.

و الآنات بما يختصّ بها من الآنيات كحدود المكان بالنسبة إلى حدود المتمكّن.

إشارةٌ ملكوتيةٌ

أ ليس ما يكون حالاً أو مستقبلاً من الزمان بالنسبة إلينا ربّما يكون ماضياً بالنسبة إلى مَن سيوجد و الماضي بالنسبة إلينا مستقبلاً بالنسبة إلى بعض من قبلنا؟! فلا ثقة بالحكم على الزمان الماضي بالعدم على الإطلاق، بل بالإضافة فقط؛ لأنّه مختلف بالقياس إلى الأشخاص الزمانية؛ و المحيط بأُفق[3] الكلّ لايحكم على شيء منها بالعدم، بل باختصاص الوجود بحدٍّ معيّنٍ؛ فليس يعرض لشيءٍ من الأُمور

١. س، ن: + في وعاء الدهر لا في زمان سبيل المكان بحسب وجوده في نفسه.
٢. ن: و.
٣. ش: بالافق.

المتعاقبة المخرجة من الليس إلى الأيس بتأثير جاعلها عدمٌ في وعاء الدهـر و بالنسبة إلى المبدأ، بل إنّما[1] اختصاص لكلّ من الحوادث الزمانية بجزءٍ من أجزاء الزمان أو حدٍّ من حدوده.

فإذن العدم إنّما يرجع إلى غيبوبةِ زمانيٍ عن زمانيٍ أو عدمِ تحقّقِ ما هو مختصّ بحدٍّ من حدود الامتداد في حدّ آخر؛ و العدم الطاري في ما يعرضه انقطاعُ الوجود مرجعه إلى عدمِ تحقّقِ الوجود في زمان ذلك العدم؛ و هو عدمٌ أزليٌّ مستندٌ إلى عدم علّة الوجود في ذلك الجزء من الزمان لا إلى رفع الوجود عن زمان الوجود؛ فيشتمل على التناقض؛ فالوجود المتحقّق لا يرتفع قطعاً، بل إنّما لا يتحقّق فيضان الوجود عن الجاعل في ما بعد و بينهما فرقان مبين.

كلمةٌ عقليةٌ

لعلّك إذن تفقه سرّ قولهم: «القضية المطلقة العامّة إمّا صادقة أزلاً و أبداً و إمّا كاذبة غير متحقّقة الحكم دائماً» على تقدير أن يصار إلى جعل الإطلاق العامّ في القضية مقابل التوجيه تقابلَ العدمِ و الملكةِ؛ فيكون عنواناً لعدم ملاحظة شيء من الجهات لا تقييداً لجهةٍ[2] مّا هي الإطلاق؛ و هو مسلك الشيخ الرئيس و من يضاهيه اتّباعاً لِما أخذه ثامسطيوس من كلام المعلّم أرسطاطاليس[3] و يشبه أن يكون هو التحقيق.

و ربّما تعدّ المطلقة في الموجّهات توسّعاً كما تعدّ السالبة في الحمليات؛ فلا يوثق بما يقال في دوام صدقها مع الذهول عن ذلك الأصل؛ و لقد تحقّق أيضاً لديك ممّا[4] تأسّس من قبل أنّ مفاد المطلقةِ العامّةِ الفعليةُ؛ والدائمةُ إنّما هو التحقّق

١. ش: إلى. ٢. س: بجهة. ٣. ش: ارسطوطاليس.
٤. س: في ما.

في أحد الأزمنة و في[۱] جميع الأوقات في الموضوعات الزمـانية لا فـي نـفس الزمان و لا في ما يرتفع عنه.

نقاوةٌ عرشيةٌ

فإذن تحقّق لديك أنّ ما لا يتعدّى طور الحقّ في تحقيق علم المبدأ الأوّل ـ تعالى ـ يشبه أن يكون هو ما ذهبت إليه محقّقة الأوائل من الفلاسفة و محصّلة القدماء من الحكماء حسب ما تُلي عليك مفصّلاً.

و تلخيصه: أنّ علمه ـ تعالى ـ بحسب الأخيرة من المراتب التفصيلية بـجميع المعلولات من الموجودات العينية و الصور الإدراكية للأذهان[۲] هو عين وجـود تلك المعلولات في الأعيان وعين صور تلك المدركات في الأذهان؛ فكلّ موجود عيني[۳] شخصي بحسب وجوده العيني إذا اعتبر ذلك وجوداً له في نفسه معلوم و بحسب ذلك الوجود بعينه إذا اعتبر أنّه وجود رابطي له؛ أعني بذلك أن يلحظ أنّه بعينه وجود ذلك الموجود لبارئه المـجرّد؛ أي حـضوره عـنده صـورة[۴] عـلمية حضورية لبارئه ـ تعالى ـ و كذلك الصورة الإدراكية باعتبار وجودها في نفسها[۵] في الذهن[۶] معلومة و باعتبار أنّ ذلك بعينه وجود رابطي لها[۷] للمبدأ الأوّل تعالى؛ أي حضور لها عنده صورة علمية حضورية له تعالى.

فجميع معلوماته تفيض عنه منكشفةً عليه؛ و فيضانها عنه بـعينه مـعلوميتها و معقوليتها[۸] له؛ [۳۱۰] و علمه بكلّ موجود كلّي أو شخصي علم به من طريق العلم بأسبابه المؤدّية إليه و هذا علم تعقّلي و إن كان بـالجزئي بـجزئيته و شـخصيته؛

۱. ش: ـ في.
۲. س: الأذهان.
۳. ش: ـ عيني.
۴. س: ـ صورة.
۵. س: أنفسها.
۶. ش: الدهر.
۷. ش: ـ لها.
۸. ش: معلوليتها.

فمعلوماته بأسرها مترتّبة في علمه ـ تعالى ـ من تلك الجـهة التـرتّبَ السـببي و المسبّبي؛ و أمّا الترتّب التعاقبي [٣١١] بين الحوادث الزمانية المتعاقبة من جـهة تعاقب الأجزاء المفروضة للزمان و الحركة؛ فلايكون بالنسبة إليه و بالقياس إلى علمه قطعاً، بل إنّما يجري ذلك بين تلك الأجزاء بما يختصّ بها من الحـوادث الزمانية باعتبار وجوداتها في حدود أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض في وعاء الوجود الزماني؛ و هي بذلك الاعتبار معلومات لا باعتبار وجودها لمـبدئها و حضورها عنده و هي بذلك الاعتبار علوم و صور علمية و إن كـان وجـودها لمبدئها ـ أعني حضورها عنده ـ هو بعينه وجوداتها في حدود أنفسها؛ فإهمال الاعتبارات أُفق اختلال الحكمة. نعم هو يعلم تعاقبَ تـلك المـتعاقبات بـعضها بالقياس إلى بعض و ما يتخلّل بينها من الأزمنة عـلى مـا هـي عـليه؛ و العـلم بالزمانيات على هذا السبيل علمٌ تعقّليٌ متعالٍ عن شـوائب التـغيّرات اللازمـة للمعلوم الزمانية.

فإذن علمه ـ تعالى ـ بجميع الجـزئيات الشـخصية و المـتشخّصات الزمـانية بهويّاتها و شخصياتها علم عقلي [٣١٢] على نحو ما يحكى عنه الإدراك التعقّلي للمعقولات الكلّية الغير المتغيّرة من سبيلَين. [٣١٣]

و نعم ما عبّر به عن المقصود قول بهمنيار في التحصيل: «كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدئاً للوازمه ـ أي معقولاته ـ فإذا وصف بأنّه يـعقل هـذه الأُمور فإنّه يوصف به لأنّه تصدر عنه هذه[١] لا لأنّه محلّها؛ و لوازم ذاته هي صور معقولاته لا على أنّ تلك الصور تصدر عنه فيعقلها، بل نفس تلك الصور تفيض عنه و هي معقولة له؛ فنفس وجودها عـنه نـفس مـعقوليتها له؛ فـمعقولاته إذن

١. ن: ـ هذه.

فعلية.» [٣١٤]

و قول خاتم الحكماء في شرح الإشارات: «قد علمتَ أنّ الأوّل ـ تعالى ـ عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و عقله لذاته في الوجود إلّا في اعتبار المعتبرين ـ على ما مرّ ـ و حكمتَ بأنّ عقله لذاته علّة لعقله لمعلوله الأوّل؛ فإذا حكمتَ بكون العلّتين ـ أعني ذاته و عقله لذاته ـ شيئاً واحداً في الوجود من غير تغايرٍ فاحْكُم بكون المعلولين أيضاً ـ أعني المعلول الأوّل و عقل الأوّل تعالى له ـ شيئاً واحداً في الوجود من غير تغايرٍ؛ و كما حكمتَ بكون التغاير في العلّتين اعتبارياً محضاً فاحْكُم بكونه في المعلولين كذلك؛ فإذن وجود المعلول الأوّل هو نفس تعقّل الأوّل تعالى إيّاه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ ذات الأوّل تعالى عن ذلك.» [٣١٥]

ثمّ لمّا كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولاتٍ لها لحصول صورها فيها و لا موجود إلّا و هو معلول للأوّل الواجب و كان جميع صور الموجودات الكلّية و الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الأوّل الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر و الصور؛ و كذلك الوجود على ما هو عليه؛ فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال.

فهذا أصل إن حقّقتَه و بسطتَه انكشف لك كيفية إحاطته ـ تعالى ـ بجميع الأشياء الكلّية و الجزئية إن شاء اللّه و ﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [٣١٦] انتهىٰ. فاضمُمْ[1] ذلك إلى أشباهه ممّا حُكى سالفاً عن الحكماء المحقّقين و اهتدِ إلى الحقّ سبيلاً.

---

١. س، ن: فضُمّ؛ هامش «س»: فاضمم.

استبصارٌ عقليٌّ

ألم يستبن لبصيرتك أنّ ما تحقّق لديك من وجود الزمان الممتدّ في نفسه على أنّه متّصل واحد موجود في وعاء الدهر تجتمع أجزائه الفرضية في الوجود معاً بالقياس إلى المبدأ الأوّل؛ و المراتب العالية عن الزماني[1] و إن لم تكن مجتمعة بالنسبة إلى الزمانيات و في حدّ واحد من حدوده و كذلك الحركة المتّصلة التي هي محلّه وعدم تعاقب الحوادث الزمانية بحسب وجوداتها العينية بالقياس إلى بارئها يستنهض برهانَي التطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و غيرها من التي أُقيمت لدى المتهوِّسين بالقِدَم و غيرهم من أئمّة الفلسفة الذين هم الحكماء الأُصول على بطلان اللانهاية في الكمّ المتّصل كالمقدار الموجود و في الكمّ المنفصل كمراتب الأعداد المجتمعة الوجود و في الموجودات المجتمعة المترتّبة وضعاً أو الترتّب السببي و المسبّبي بالطبع أو بالعلّية هناك أيضاً؛ فتنتهض تلك البراهين [۳۱۷] لإبطال كون الزمان و الحركة لا بداية لهما في جانب الأزل و كون الحوادث المتسلسلة المتعاقبة غير متناهية لا أوّل لها؛ [۳۱۸] فيلزم أن يكون امتداد الزمان و محلّه من الحركة في جانب الأزل متناهياً، كما أنّ الأبعاد الجسمانية أو المجرّدة المشغولة بها متناهية و كذلك الحوادث المترتّبة المتعاقبة في أُفق الزمان لا في وعاء الدهر و بالقياس إلى المبادي المفارقة منتهية إلى أوّل لا يتقدّمه حادث آخر زماني.[2]

فالآن حَصْحَصَ الحقّ و بطل تشبّثُ المتهوِّسين بالقِدَم في مصادمة البرهان بأنّ الموجود الغير القارّ بالذات و إن كان كمّاً متّصلاً لكنّه لا يوجد بتمامه دفعةً؛ و الأُمور المتعاقبة و إن كان لها عدد مترتّب الذات بالطبع لكنّها غير موجودة معاً؛

---

۱. س، ن: الزمانية. ۲. ن: لايتقدّمه آخر.

فهل حكم التطبيق و تكافؤ المتضايفات في العدد و تناهي المحصور بين حيثيةٍ مّا و أيّة حيثيةٍ[1] كانت و غير ذلك مقتصر على ما يوجد بتمامه في حدّ من حدود الامتداد و على الموجود بجميع آحاده معاً بالقياس إلى زمانيٍ مّا أو يشمل ذلك و الموجود بتمامه في نفسه و ما يوجد بجميع آحاده[2] معاً بحسب الواقع بالقياس إلى من يحيط بالزمان أم هل أظنّك شاكّاً في ضوء الحقّ بعد ما سطح صبح اليقين؟ فإذن ﴿قُطِعَ دابِرُ القَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا و الحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ العالَمِينَ﴾ [۳۱۹].

وهم و إزاحة

لعلّك تقول: امتداد الزمان بحسب حضوره عند المبدأ الأوّل لايكون أجزاؤه مترتّبة؛ إذ لا ترتّب و لا تعاقب بذلك الاعتبار؛ إذ لا تدريج من تلك الجهة، بل الكلّ بذلك الاعتبار يتحقّق معاً دفعةً؛ و الترتّب إنّما هو باعتبار كونه تدريجياً و إنّما ذلك بحسب أصل الوجود في نفسه و أخذه مقيساً إلى شيء من الزمانيات أو الآنات و بحسب ذلك الاعتبار لايوجد ذلك الامتداد بتمامه و كذلك الأمر في الحوادث المتعاقبة؛ و حيث لا تدرّج و لا ترتّب لا جريان لحكم التطبيق.

فيقال[3] لك: أ[4] لم‌يُتْلَ عليك أنّ المبدأ الأوّل ـ تعالى ـ بل المفارقات العقلية يدرك[5] ترتّبَ أجزاء الزمان و الحوادث الزمانية و تعاقبها بقياس بعضها إلى بعض على ما هي عليه؟! و إن لم‌يكن ذلك بالقياس إلى المدرك و إدراكه فهو يعلم التدرّج فيها باعتبار ما يكون على أنّ هناك ترتّباً سببياً و مسبّبياً بحسب حضور المدركات عند المبدأ الأوّل[6] ـ تعالى ـ و إن يكن لها تعاقبٌ زمانيٌ بالنسبة إليه؛ فإنّ أجزاء الزمان كما يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً زمانياً من حيث التدرّج

---

۱. ش: ـ حيثية.
۲. ش: ـ آحاده.
۳. ش: فقال.
۴. ش: ـ أ.
۵. س: يدلك.
۶. س: ـ الأوّل.

فكذلك يتحقّق بينها التقدّم و التأخّر بالطبع أيضاً من حيث إنّ كلّاً منها يتوقّف عليه ما بعده و هي و إن لم يجْرِ بينها التقدّم و التأخّر الزمانيان[1] من حيث تعاقب لهـا بحسب حضورها عند بارئها لكنّها تتّصف بالتقدّم و التأخّر بـالطبع بـحسب ذلك الحضور؛ فإنّ علمه ـ تعالى ـ بكلّ شيء إنّما يكون من جهة العلم بأسبابه المؤدّية إليه و كذلك حال الحوادث المتسلسلة المتعاقبة.

ثمّ إنّ وجود امتداد الزمان الذي هو مقدار متّصل واحد في نفسه بحسب الواقع في وعاء الدهر يستقلّ بجريان حكم التطبيق فيه من دون أن يـحوج إلى تـوهّم أجزاء موهومة فيه بقطع اتّصاله في الوهـم. فـإذن المـمتدّ الوحـدانـي المـتّصل الموجود في نفسه من الزمان في الأعيان متناهٍ في جهة الأزل و كذلك المـتّصل الموجود من الحركة؛ فإنّ الحركة المتّصلة موجودة في نفسها إلّا أنّ ظرف وجودها الزمان لا الآن؛ فإذن قد ثبت أنّ لهما بداية.

إشراقٌ برهانيٌّ[2]

أليس إذا كانت الحركة التوسّطية الراسمة لمحلّ الزمان من الحركة الفلكية و الآن السيّال الراسم للزمان الذي هو مقدار حالّ فيها أزليتَين لا بداية لوجودهما على ما يراه المتهوِّسون بالقِدَم استوجب ذلك أن يكون المرتسم من كلّ منهما فـي المدارك الخيالية أو النفوس المنطبعة الفلكية ممتدّاً متّصلاً غير متناهي المقدار في جانب الأزل تدريجياً بحسب حدوث الارتسام قارّالذات بحسب أنّ مـا يرتسم في الذهن تدريجاً يبقى بتمامه فيه دفعةً واحدةً و بجميع أجزائه الفرضية معاً؟!

---

١. ش: الزمانيات.
٢. ش: برهاينة.

ثمّ أليس مقتضى البراهين امتناع [٣٢٠] لا تناهي المقدار المتّصل المرتسم على اتّصاله بتمامه في المدارك الوهمية و الخيالية و النفوس المنطبعة و القوىٰ الجسمانية [٣٢١] كما في المقدار الموجود في الأعيان كذلك [٣٢٢] و كذلك لا تناهي الصور الإدراكية المترتّبة المنطبعة في الأذهان مجتمعة، كما في الأعداد المترتّبة الموجودة في الأعيان معاً؟!

و أليس الحكماء جميعاً، بل المتهوِّسون بالقِدَم قاطبةً لايفصلون بين الصور الإدراكية المنطبعة في الأوهام و بين المعدودات[1] أو الأعداد الموجودة في الأعيان في حكم امتناع اللانهاية مهما تشاركت في استجماع وصفَى الترتّبِ و الاجتماعِ لكن في الانطباع في الأذهان[2] لتلك و في الوجود في الأعيان لهذه و لا بين الكمّ المتّصل المرتسم على امتداده في الذهن و الكمّ المنفصل المنطبع فيه في ذلك الحكم إذا كان المرتسم فيه على قرار الذات بتمامه دفعةً واحدةً و المنطبع على اجتماع الآحاد المترتّبة المنطبعة معاً على التفصيل؛ و يستيقنون امتناع التسلسل و اللانهاية في الأُمور الذهنية [٣٢٣] و الكمّ المتّصل المتخيّل ناصّين على أنّ جواز التسلسل في الاعتباريات العقلية يرجع معناه إلى عدم تحصّله هناك لانقطاع ملاحظة العقل.

فإذن يشبه أن لايسعهم إلّا الاعتراف بحقّ القول أنّ الآن السيّال و التوسّط الموجودَين من الزمان و الحركة في الأعيان ليسا أزليين، بل لوجودهما في الماضي بداية و كذلك الحوادث المادّية المترتّبة المتعاقبة المسبوق كلّ منها بالزمان و الحركة الدورية.

فلعلّ هذا سبيل النضج للفلسفة اليونانية و مسلك الحقّ في الحكمة اليمانية و

---

١. شن: المعدومات. ٢. س: الأوهام.

ماذا ﴿بَعْدَ الحَقِّ إلّا الضَّلال﴾ [٣٢٤].

شكّ و تحقيق

ربّما يستكنّ هوى التشكيك في سرّك فتقول: كما يبتّ حكم البرهان امتداد الزمان و الحركة و لا تناهيهما من جانب الأزل و يبطل أزلية وجود التوسّط و الآن السيّال؛ فكذلك يبتّ ذلك فيهما[١] من جانب الأبد و يبطل أبدية وجود هذين أيضاً من دون فارقٍ [٣٢٥] ضرورةَ أنّ الماضي و المستقبل كِلَيهما موجودان على وصف الوحدة الاتّصالية و متّصفان[٢] بالحضور عند الباري ـ تعالى ـ معاً دفعةً؛ فيلزم أن ينتهي الزمان في جانب الأبد [٣٢٦] إلى حيث لايستمرّ بعده أصلاً.

و قد وضع من قبل أنّ المتهوّسين بالقِدَم إنّما زاغوا عن الحقّ في حكمهم بأزلية الزمان لا في استيجاب أن لاينقطع في جانب الأبد و لايقف على حدٍّ لايتعدّاه استمراره، بل يشبه أن يكون ذلك هو سبيل الصواب، فإنّ فيض[٣] المبدأ الدائم لايقصر عن الاتّصال و جود الجواد الحقّ لايتعطّل عن الإفاضة[٤]؛ و كأنّه قد نطق بذلك كريم التنزيل أيضاً في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿قُلْ لَو كانَ البَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّى لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّى وَ لَو جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [٣٢٧] فإنّ كلمات الربّ يشبه أن تكون هي معلولاته من الموجودات المتسلسلة إلى الأبد؛ فيقال[٥] لك إنّ الموجود التدريجي وجود الماضي منه في جانب الأزل يتصوّر اللانهاية فيه و يبطل بالبرهان؛ و أمّا المستقبل في جانب الأبد فإنّما يعقل أن يكون غير متناهٍ على معنى أنّه لايقف عند حدٍّ لايستمرّ الوجود على وصف الاتّصال بعده لا أن يكون له لا تناهٍ بالفعل و إلّا لم تكن موجوديته على سبيل

١. س، ش: فيها. ٢. ش: يتّصفان. ٣. ن: الفيض.
٤. ش: الاضافة. ٥. ش: يقال.

التدريج.

نعم كلّ ما يوجد من ذلك المتّصل يتمّ وجوده في الماضي على الاتّصال، كما سبق في ما نقل عن الشفاء و يستمرّ موجوديته بعده أيضاً على جهة الاتّصال؛ فكلّ ما يخرج من القوّة إلى الفعل متناهٍ أبداً لايشكّ في ذلك؛ و أمّا ما يمكن له بحسب القوّة البحتة[1] أن يخرج من القوّة إلى الفعل فيظنّ أنّ له لا نهاية و إن كان الخارج منها إليه بالفعل متناهياً و هو صِرفُ وهمٍ كاذبٍ؛ فإنّ ما يوصف باللانهاية ليس في قوّته[2] أن يخرج إلى الفعل؛ فمايمكن له بحسب القوّة ذلك محكوم عليه بالتناهي قطعاً إلّا أنّ مرتبة تناهيه غير متعيّنة بالوقوف عند حدٍّ أخيرٍ أصلاً؛ فإنّما يصحّ أن يسلب عنه التناهي إلى النهاية الأخيرة لا تناهي الكمّية بالمعنى الذي له بحسب الحقيقة؛ فهناك مغالطة باشتراك الإسم؛ و قد بسط الشيخ تحقيق ذلك في كتبه كالشفاء و النجاة.

فإذن المستقبل الحاضر مع الماضي عند الباري ـ تعالى ـ هو ما له إمكان الفعلية و هو متناهي الكمّية لا إلى نهاية أخيرة معيّنة؛ فإن رجعت بأنّ ما يوجد من الزمان تدريجاً حاضر بماضيه و مستقبله عند الباري ـ تعالى ـ دفعةً؛ فالحاضر عنده دفعةً إمّا متناهٍ عند حدٍّ معيّنٍ و قد فرض خلافه أو غير متناهٍ؛ فيجري فيه حكم البرهان. [۳۲۸]

قيل لك هو غير متناهٍ عند حدّ معيّن[3] و ذلك ليس بلا تناهٍ، بل أعمّ منه؛ و السرّ فيه على ما أدّى إليه الفحص البالغ و البحث الحاسم [۳۲۹] و النظر السابغ هو أنّ المستقبل لمّا كان حادثاً زمانياً كان وجوده في نفسه متوقّفاً على ما يتقدّمه من الزمان؛ [۳۳۰] فالباري ـ تعالى ـ يعلمه قبل حدوثه على أنّه مستقبل بالنسبة إلى

۱. ش: البحتية. ۲. س: قوله. ۳. ش: ـ و قد فرض... معيّن.

بعض الزمانيات لا بالقياس إليه بأحدىٰ مراتب العلم السابقة على وجود المعلوم في نفسه عيناً.

ثمّ إذا وجد في نفسه عيناً[١] حضر بعين وجوده العيني عند بارئه؛ فكان ذلك بعينه صورة علمية لبارئه لا على أن يتجدّد له في علمه شيء لم يكن يعلمه أو يحكم عليه بالحالية بالنسبة إليه، بل بالنسبة إلى ما يقارنه من الزمانيات فقط.

ثمّ لا يرتفع ذلك الوجود عن الأعيان أصلاً، بل يبقي في وعاء الدهر على وصف المُضيّ بالنسبة إلى مَن يتأخّر عنه من الزمانيات فقط لا بالنسبة إلى من يرتفع عن الزمان؛ فيكون بقاؤه في الأعيان على سبيل وجود الأُمور في الماضي بالنسبة إلى زمانيٍ مّا[٢] لا غير و هكذا إلى ما لا يقف على حدٍّ.

فإذن لا ينفذ حكم البرهان إلّا في الماضي من حيث كونه موجوداً في نفسه عيناً بحسب وعاء الدهر و بالقياس إلى المبدأ دون المستقبل الذي لا وجود له في نفسه بعد.

ثمّ لو بُنِي الكلامُ سلوكاً لمسلك الجدل على تسليم أنّ ما يمكن أن يخرج إلى الفعل في الأبد يوصف باللاتناهي و الخارج بالفعل إلى الفعلية متناهٍ أبداً قيل أيضاً إنّ المستقبل باعتبار حضوره عند المبدأ و إن صحّ وصفه باللانهاية لكن ذلك ليس اعتبار وجوده في نفسه و لا يكون هو بذلك الاعتبار موصوفاً بالاستقبالية و أمّا بحسب وجوده في نفسه فإنّه متناهٍ قطعاً إلّا أنّه مستمرّ على الاتّصال على أن لا يقف[٣] تناهيه عند حدٍّ أصلاً، بل يسيل على الاتّصال إلى ما بعده أيضاً.

و نظير ذلك من وجهٍ هو أنّ انقسامات الجسم المتّصل الواحد غير متناهية في

---

١. ش: ـ ثمّ إذا وجد في نفسه عيناً.
٢. ن: ـ ما.
٣. ش: يقف.

القسمة الفرضية العقلية الكلّية[١]؛ و أقسامه الغير المتناهية بالعدد بحسب تلك القسمة داخلة في ملاحظة العقل بالفعل على أنّها غير متناهية بالعدد؛ و أمّا انقساماته[٢] الفعلية بحسب القسمة الوهمية الجزئية فهي متناهية بالعدد غير متناهية على معنى أنّ مرتبة تناهيها غير متعيّنة؛ لأنّ القسمة لاتقف عند حدٍّ[٣] و إن كان كلّ ما يخرج منها إلى الفعل متناهية.

و الفرق أنّ العقل لايلحظ تلك الانقسامات إلّا نحواً إجمالياً لقصورها عن الإحاطة بما لايتناهى تفصيلاً؛ و الباري وراء ما لايتناهى بما لايتناهى؛ فله الإحاطة التفصيلية.

و بما حقّق أمر المستقبل من الزمان تحقّقَ أمرُ الحوادث المترتّبة المتعاقبة في الأبد على القوانين البرهانية و الجدلية.

و المطلب رفيعُ السمك، غايرُ العمق؛ فولِّ وجهَك شَطْرَ الخوضِ في النظر كي تُدرِك سمكه و غوره.

حكومة

كأنّ سبيل إبطال ما يهواه المتهوِّسون بالقِدَم هو ما سلكناه على قواعد حِكمية تحصيلية؛ و أمّا ما يتكلّفه المتكلّمون من إنفاذ حكم البرهان في ما لايترتّب أو لايوجد دفعةً واحدةً من الأُمور الغير المتناهية فيلتئم إمّا من ذايعات محمودة و إمّا من مقدّمات سوفسطائية؛ و ليس شيء منها ببرهانيٍّ على ما حقّقه الشيخ الرئيس في الشفاء و النجاة و غيرهما.

و أمّا قولهم: «الحركة يقتضي المسبوقية و الأزليةُ تنافيها» ففيه سخافةٌ

---

١. ن: ـ الكلّية. ٢. ش: انقسامات. ٣. س: ـ حدّ.

ظاهرةٌ؛ إذ المسبوقية إنّما هي في الحركات الحادثة و في أبعاض الحركة الأزلية التي هي أشخاص لمهيّة نوعها؛ و لاينافي ذلك وجودَ حركةٍ قبلَ حركةٍ لا إلى أوّل على أن يكون كلّ منها حادثة؛ و النوع أزلياً محفوظاً بتعاقبها و كذلك الشخصية المتّصلة لا إلى أوّل بحيث يمكن تحليلها إلى أبعاض غير متناهية في جانب الأزل.

و تشبّثُ مُثِيرِ فتنة التشكيك في المحصّل بـ «أنّ مهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمرٍ يتقضّي و من أمرٍ يتحصّل؛ لأنّها لابدّ أن تكون منقسمة إلى أجزاء لايجوز اجتماعها؛ و المتحصّل مسبوق بالمتقضّي؛ فمهيّتها إذن متعلّقة بالمسبوقية و مهيّة الأزلية منافية لذلك المعنى» [۳۳۱] فاسدٌ بما حصّل ناقده من [۱] أنّ التركّب من أمرٍ تقضّى و أمرٍ حصّل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها و النوع باقٍ مع المتقضّية و الحاصلة؛ فإنّ الحركة لاتنقسم إلّا إلى أجزاء كلّ واحد منها حركة؛ فكلّ من المتقضّي [۲] و المتحصّل جزئي من جزئيات مهيّة الحركة و هي مستحفظة بكلّ منهما [۳]؛ و كذلك إذا قسّم ذلك المتقضّي إلى جزئين يتقدّم أحدهما على الآخر و كلّ منهما جزئي لمهيّة الحركة الموجودة فيه [۴]؛ فإذن مسبوقية المتحصّل بالمتقضّي لايستلزم إلّا مسبوقيةَ فردٍ من مهيّة الحركة بفردٍ آخرَ منها لا مسبوقية المهيّة.

ثمّ الزمان هو المتقضّي المتجدّد بالذات لا الحركة على ما تعرّفت؛ فالأحرىٰ [۵] بذلك النظر ذاك لا هذه.

و ما سبقت إليه أوهام من [۶] «أنّ كلّ جزئي من جزئيات الحركة لمّا كان حادثاً كان مسبوقاً بعدمٍ أزليٍّ؛ فيجتمع عدماتُ تلك الجزئيات في الأزل؛ فلاتوجد مهيّة

---

۱. س، ن: ـ من. ۲. ش: ـ فإنّ الحركة... المتقضّي. ۳. ش: منها.
۴. س: ـ فيه. ۵. س: فالاخرى. ۶. س، ن: ـ من.

الحركة في الأزل؛ إذ لو وجدت كان ذلك بعين وجود جزئي من جزئياتها؛ فكان قد اجتمع وجود ذلك الجزئي و عدمه معاً في الأزل» فلعلّك[١] تجده أسخف من أخواته؛ فإنّ الأزل ليس وقتاً محدوداً و زماناً معيّناً تجتمع فيه عدماتُ الحركات بأسرها حتّى لو وجد فيه شيء منها جامع وجودهُ عدَمه، بل معنى كونها أزلية أنّ تلك العدمات لا بداية لها و لا ترتّب بينها بخلاف وجوداتها؛ فإنّ لها بدايةً و ترتّباً؛ فليس يُفرض شيء من أجزاء الأزل إلّا و ينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجودٍ من[٢] تلك الوجودات.

و ليس لأجزاء الأزل أوّل في جانب الماضي؛ فإذا وجد في كلّ منها حركة و انقطع[٣] فيه عدمها لم‌يكن هناك محذور إلّا أنّ الوهم لقصوره عن إدراك الأزل يحسب أنّه وقتٌ معيّنٌ يجتمع فيه وجود الحركة و عدمها.

و أمّا «أنّ كلّ ما يقبل الزيادة و النقصان ففي طبيعته استيجاب أن يكون له بداية» فيشبه أن يكون أوهن ظنونهم في هذا المقام.

صديعُ [٣٣٢] نورٍ عقليّ لِصَدْعِ غُيومٍ وهميةٍ

السبق الذي لايجتمع بحسبه السابق و المسبوق:

[الف.] إن كان بحيث يمكن بحسبه تصوّرُ مرورٍ ممتدٍّ غير قارّ الذات بهما فهو سبقٌ زمانيٌّ و معروضه[٤] بالذات أجزاء الزمان و إنّما يوصف غيرها به من حيث مقارنته لما هو معروضه حقيقةً.

[ب] و إن كان بحيث لايستوجب تخلّل زمانٍ أو آنٍ بينهما و لايمكن للعقل بمعونة الوهم تصوّرُ مرورٍ متّصلٍ غير قارّ الذات بهما، بل إنّما كانت السابقية و

---

١. ش: فلعله. ٢. ن: + من. ٣. س: القطع.
٤. ش: معروض.

المسبوقية بحسب صِرف وجود السابق و عدم المسبوق من دون أن يتصوّر هناك استمرارٌ أو لااستمرار ـ لكونهما معاً غير زمانيين أو[١] لكون السابق وحده غير زماني ـ كان ذلك قسماً آخر من السبق؛ و يشبه أن يكون أحرىٰ ما يسمّى به[٢] التقدّم السرمدي أو[٣] الدهري. فالعقل إنّما يحكم هناك بأنّ ذات السابق متقدّمة بأن كانت متحقّقة دون المسبوق. ثمّ تحقّق المسبوق لا على أن يمكن أن يتخلّل بينهما زمانٌ أو آنٌ؛ فالوجود أعمّ من أن يكون تحقّقاً صرفاً أو تحقّقاً في زمانٍ أو آنٍ و كذلك العدم.

فإذن تصدّعتْ غيومُ أوهام المتهوِّسين بالقِدَم حيث يستدلّون على أزلية الزمان و أبديته بأنّه لو وجد بعد عدمه أو عُدِم بعد وجوده لزم أن يسبق عدمه وجوده أو وجوده عدمه سبقاً لايجتمع معه السابق و المسبوق؛ و ذلك سبقٌ زمانيٌّ[٤] ليس معروضه حقيقةً إلّا أجزاء الزمان؛ فيكون الزمان موجوداً على تقدير عدمه؛ و من ثمّة قال معلّم الفلسفة المشّائية أرسطوطاليس: «مَن قال بحدوث الزمان فقد قال بقِدَمه من حيث لايشعر.» [٣٣٣]

فقد ظهر أنّ اللازم على ذلك التقدير إنّما هو وجود الزمان بعد بحتِ عدمه الصرف لا على أن يكون عدماً مستمرّاً؛ إذ ذلك إنّما يكون من جهة مقارنة الزمان أو غير مستمرّ؛ إذ ذلك إنّما يكون من جهة مقارنة الآن و حيث يقولون الزمان[٥] لايتقدّمه[٦] إلّا بارئه فقط بالذات؛ إذ لو كان قد سبقه لا بذاته فقط، بل بذاته و بالزمان بأن كان وحده و لا زمان و لا حركة؛ و لا شكّ أنّ لفظة «كان» يدلّ على أمرٍ مضىٰ و ليس الآن و خصوصاً و يعقبه قولك: «ثمّ فقد كان» كون قد مضىٰ قبل خلق الزمان و هو متناهٍ حين ابتداء الزمان؛ فقد كان إذن زمان قبل الزمان و[٧]

---

١. ش: و. ٢. ش: ـ به. ٣. ش: و.
٤. س: زمني. ٥. ش: ـ الزمان. ٦. س: لايتقدم.
٧. س: ـ و.

الحركة؛ لأنّ الماضي إمّا بذاته و هو الزمان و إمّا بالزمان و هو الحركة و ما فيها و ما[1] معها.

و الشيخ الرئيس بسط التطويل فيه في طبيعيات الشفاء و النجاة و إلهياتهما و قال في التعليقات: «الزمان غير محدث؛ لأنّه لايصحّ أنّ الخالق يتقدّم على الزمان بزمانٍ آخر؛ فإن لم‌يكن الحدوث بسبب تقدّم الزمان، بل[2] بسبب تقدّمه بشيءٍ آخر فهو شيء لانعرفه؛ [۳۳۴] فلعلّك تقول لهم: الباري يتقدّم الزمان بذاته و بصرف وجوده في الواقع و عدم الزمان و وجوده بإيجاد الباري لهِ من غير وصف مُضيٍّ و امتدادٍ و غير ذلک من أوصاف الزمانيات.»

و من المستغرب أنّ الشيخ الرئيس ممّن ينزّه وجودَ الباري ـ تعالى ـ عن ذلك كلّه و لم‌يجعل تقدّمه[3] على كلِّ جزءٍ حادثٍ من أجزاء الزمان تقدّماً بالزمان مع أنّ ذلك ليس تقدّماً بالذات فقط ضرورةَ أنّ المتقدّم قديم و المتأخّر حادث زماني، بل يضعه خارجاً عن التقدّم الذي يكون لبعض الزمانيات بالنسبة إلى بعض آخر.

ثمّ إنّه لم‌يستطع عند تحصيل تقدّمه ـ تعالى ـ على مجموع الزمان إلى الحقّ سبيلاً.

و أمّا ما تمسّك به الرئيس في طبيعيات الشفاء و النجاة و إلهياتهما و في التعليقات أيضاً من أنّه إذا فُرض الزمان حادثاً و الحركة حادثة كان الذي يسبقهما ليس لاشيئاً مطلقاً؛ فإنّه لم ينازع[4] أحد من المتكلّمين في أنّه لايمتنع في قدرة اللّه ـ تعالى ـ إيجاد حركة أو حركات في ذلك العدم الذي يقولونه تنتهي مع بداية الزمان الحادث و الحركة الحادثة، فإن فرضنا وجودَ عشرين حركة تنتهي مع بدايتهما و وجود عشر حركات تنتهي أيضاً مع بدايتهما لم‌يصحّ أن يقال إنّ مطابق

١. س، ن: ـ ما. ٢. ش: ـ بسبب تقدّم الزمان بل. ٣. ش: ـ تقدّمه.
٤. س: يتازع.

الحركتين من ذلك العدم واحد [۳۳۵] بل يجب أن يكون مطابق الحركات العشرين مخالفاً لمطابق الحركات العشر؛ و اللاشيء المطلق ليس فيه اختلاف و ليس الاختلاف بينهما إلّا اختلافاً مقدارياً سيّالاً و هو الزمان؛ فيكون قد سبق الزمانَ الحادثَ و الحركةَ الحادثةَ زمانٌ و الزمان مقدار الحركة؛ فيكون قد سبق الزمان زمان و الحركة حركة؛ و لابدّ من وجود متحرّك مع الحركة و قد منعنا[1] أن يكون المفارق الذي لا علاقة له مع المادّة متحرّكاً؛ فيجب أن يكون المتحرّك جسماً أو جسمانياً و أنّ منع أن يكون في قدرة اللّه ـ تعالى ـ إيجاد حركات قبل بداية الزمان الذي يفرض حادثاً و الحركة الحادثة فرضاً كان تحكّماً عجيباً؛ [۳۳۶] و تقدير الحركات بذلك العدم فهو مساوٍ لتقدير الخلأ في باب أنّه لاشيء مطلقاً. فعساك تراه بيّن السخافةِ على طريقتنا العقلانية البرهانية من الحكمة اليمانية؛ فإنّ وجود الحركة[2] مع عدم امتدادٍ زمانيّ من الممتنعات بالذات؛ إذ الانطباق على الزمان مأخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة.

و كما أنّ المسبوقية بالعدم مأخوذ في طبيعة الحدوث فقِدَمُ الحادثِ من حيث هو حادثٌ مستحيل بالذات؛ و الممتنع بالذات لاتتعلّق به القدرة لا لضيق القدرة و قصرها؛ بل لنقص ذلك الممتنع بحيث لايقبل تعلّق القدرة به؛ لأنّه ليس في نفسه شيئاً حتّى تتعلّق به قدرة؛ فكذلك وجود الحركة بلا زمانٍ محالٌ؛ فلايمكن إيجاد الحركة إلّا مع إيجاد الزمان؛ و وراء وجود الزمان ليس إلّا وجودٌ صِرفٌ للمبدأ و عدمٌ صِرفٌ للزمان؛ و ليس هناك امتداد موهوم و لامقابله و إنّما ذلك بحت حكم الوهم الغلوط الذي هو سوفسطائي الحكمة و إبليس الفطرة.

و هذا كما أنّ وراء محدّد الجهات ليس ملأ و لا فضاء، بل عدمٌ صِرفٌ؛ و الوهم

---

۱. س: منعناه. ۲. ن: حركة.

يغلط فيتوهّم هناك فراغاً محدوداً و بُعداً موهوماً؛ فكما لا يستوجب حكمُ إبليس الوهم هناك تقدّراً للعدم فكذلك لايستوجب تقدّراً[۱] وراء أُفق الزمان الذي هو محدّد جهات التقضّي و التجدّد و المُضيّ و الحالية و الاستقبال.

نعم هذا القول الغلط[۲] يُعضل به[۳] الأمر بالمتكلّمين حيث يضعون أنّ للمعلولات عدماً[۴] قبل وجودها مستمرّاً غير متناهٍ متخلّلاً بينها و بين الباري ـ تعالى ـ يتوهّم بحسبه أزمنة موهومة غير متناهية يعبّر عنها بالأزل؛ و يمكن وجودُ حركةٍ في كلّ جزء من أجزاء ذلك الأزل الموهوم؛ فليس لهم عن ذلك مَحيص؛ و الشيخ أيضاً لم يورده على أنّه نظرٌ برهانيٌّ، بل إنّما أورده على أنّه مُسكِت للمتوهّمين مُبكِت[۵] للمتكلّمين على قانون الجدل. قال في إلهيات النجاة في عنوان الفصل المعقود لبيان هذه الشكوك: «إنّ[۶] المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهاية و زماناً ممتدّاً في الماضي بلا نهاية و هو بيانٌ جدليٌّ إذا استقصى قادَ إلى البرهان.» [۳۳۷]

و ما قال في التعليقات: «الزمان لايمكن رفعه عن الوهم؛ فإنّه لو تُوهّم مرفوعاً لأوجب الوهمُ وجودَ زَمانٍ يكون فيه الزمان مرفوعاً. لهذا أثبتت[۷] المعتزلة هيهنا امتداداً ثابتاً بين الأوّل وبين خلق العالم و سمّوه اللاوجود؛ و هذا مثل ما يثبت خلأ يكون فيه وجود العالم و أنّه إذا[۸] تُوهّم العالم مرفوعاً وجب وجود[۹] الأبعاد؛ فإنّه يتوهّم دائماً فضاءً غير متناهٍ و لذلك يتوهّم امتداداً ثابتاً و كِلاهما محال؛ و في امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على أنّ[۱۰] الزمان سرمدي و العالم سرمدي؛ و

---

۱. ش: ـ تقدّراً. ۲. س، ن: المغلط. ۳. ش: ـ به.
۴. ش: عندما. ۵. ش: ـ للمتوهّمين مبكت. ۶. ن: ـ إنّ.
۷. ش: أثبت. ۸. س: أنّه و إذ. ۹. س: وجوب.
۱۰. ش: ـ أنّ.

أنّ[1] الأوّل يتقدّم عليهما[2] بذاته لا غير؛ [۳۳۸] و لا يمكن أن يتوهّم الوهمُ الزمانَ[3] إلّا شيئاً متقضّياً سيّالاً لا يثبت على حالٍ؛ و عندهم أنّ هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان و هو محال؛ إذ هو نفس الزمان؛ فإنّه متقضٍّ متجدّد سيّال؛ فإنّ ذلك الجزء من الامتداد الذي كان فيه مثلاً زمان الطوفان هو[4] غير الجزء الذي فيه هذا الوقت لامحالة.» [۳۳۹] فإنّما هو من تنصيصاته على أنّ ذلك مذهبٌ استدلاليٌّ[5] يصحّ على قوانين الجدل بناءً على مسلّمات الأقوام المذعنة للأوهام[6] لا على مسالك البرهان حسب ما تقتضيه الحكمة الحقّة النضيجة.

حكومة[7]

كأنّ طريق المتهوِّسين بالقِدَم سبيل بتّة ما حصّلناه؛ و أمّا ما يتشبّث به المتكلّمون من إنكار وجود الزمان[8] تارةً و جعل تقدّمِ أجزاء الزمان بعضها على بعض قسماً آخر غير التقدّم الزماني سمّوه التقدّم بالذات و وضع أنّ تقدّم عدم الزمان، بل عدم الشيء مطلقاً على وجوده من قبيل[9] ذلك أُخرىٰ فأوهام ضعيفة لا تُسمِن و لا تُغني[10] من جوعٍ.

استقصاءٌ فلسفيٌّ

نقول على سبيل ما قاله الشيخ في الشفاء و غيره: إنّما يكون الشيء في الزمان على الأُصول التي سلفتْ بأن يكون له معنى المتقدّم و المتأخّر اللذَين من جهة التغيّر؛ و كلّ ما له في ذاته ذلك المعنى فهو إمّا حركة أو ذو حركة. أمّا الحركة فذلك لها من

۱. س، ن، ش: فإنّ.
۲. ن: عليها.
۳. ش: الزماني.
۴. ش: ـ هو.
۵. ش: ـ هو من... استدلاليّ.
۶. ش: ـ المذعنة للأوهام.
۷. س: حكمومة.
۸. س: + رأساً.
۹. ن: قبل.
۱۰. ش: لايسمن و لايغني.

تلقاء جوهرها[١] و أمّا المتحرّك فذلك له من تلقاء الحركة؛ و قد يقال لأنواع الشيء و لأجزائه و لنهاياته إنّها في الشيء.

فإذن المنتسبات إلى الزمان بالفيئية على معنى أنّ وجودها يكون في الزمان هي:[٢]

أمّا أوّلاً: فأقسامه و هي الماضي و المستقبل و الساعات و الأيّام و الشهور و السّنون و أطرافه و هي الآنات.

و أمّا ثانياً: فالحركات.

و أمّا ثالثاً: فالمتحرّكات.

فالمتحرّكات[٣] في الحركة و الحركة في الزمان.[٤] فالمتحرّكات بوجهٍ مّا في الزمان.

و كون الآن فيه ككون الوحدة في العدد.

و كون الساعات و الأيّام و الماضي و المستقبل فيه ككون أنواع العدد من الإثنين و الثلاثة و الأربعة و لوازمها من الزوج و الفرد فيه.

و كون الحركة في الزمان ككون العرض المعروض لعددٍ في ذلك العدد كالعشرة الأعراض في العشرية.

و كون المتحرّك فيه ككون موضوع العرض المعدود في العدد كالموضوع للأعراض العشرة في العشرية.

و الذوات الحادثة أيضاً في الزمان لاختصاصها بأزمنةٍ مخصوصةٍ و كونها في الزمان أيضاً ككون معروض نوع العدد في العدد.

---

١. س: وجودها. ٢. ن: ـ هي.
٣. س: + فالمتحركات؛ ش، ن: ـ فالمتحرّكات.
٤. من هنا إلى آخر الكتاب لم‌يوجد في مخطوطة «ش».

و أمّا ما هو خارج عن هذه الجملة كالأُمور التي لا تقدّم فيها و لا تأخّر من جهة التغيّر بوجهٍ؛ فإنّه ليس في الزمان أصلاً و إن كان مع الزمان؛ فليس كلّ ما وجد مع الزمان فهو فيه. أ فليس الإنسان موجوداً مع الخردلة و ليس فيها؟!

و ما له تقدّم و تأخّر من جهة لا من جهة ما هو ذات و جوهر كالفلك فهو من جهة ما لايقبل تقدّماً و تأخّراً ليس في زمان و هو من الجهة الأُخرىٰ في الزمان.

ثمّ معيّة ما هو خارج عن الزمان بالقياس إلى الزمان ليست معيّةً زمانيةً، بل نحو آخر منها ليست بالانطباق على الزمان أو على طرفه؛ و ما يتحقّق بينه و بين الزمان هذه المعيّة الغير الانطباقية:

[الف.] إمّا أن يكون له اقترانٌ طبيعيٌّ بالزمان، كأن يكون فاعلاً له كالمبدأ أو حاملاً لمحلّه كالفلك الأقصىٰ: فيكون معيّتهما معيّة سرمدية أو دهرية بالطبع على أنّ بينهما تضايفاً بالفعل دون مجرّد الفرض و[1] لا على الاتّفاق البحت، بل من جهة تلك العلاقة الطبيعية ومن جهة حصول الوجود لهما جميعاً.

[ب.] و إمّا أن لايكون له ذلك، كالنفس المجرّدة لفلك الثوابت مثلاً؛ فيكون معيّتهما دهرية غير طبيعية، بل على الاتّفاق البحت من جهة حصول الوجود لهما فقط.

و المعيّة الزمانية إمّا نفس الفيئية ملحوظةً على اعتبار آخر هو اعتبار المقارنة لِما هو منتسب إلى الزمان بالفيئية معه بحسب حصول الوجود، كمعيّة الحركة و الزمان أو راجعة إليها[2]، كمعيّة المتحرّك و الزمان أو الحركتين أو المتحرّكين أو الحادثين المختصّين بزمانٍ معيّنٍ؛ فهذه المعيّة هي[3] على سبيل التضايف الطبيعي من حيث الحاملية و المحمولية كالمعيّة بين السواد من حيث هو محمول و الجسم

---

١. س: ـ و.　٢. س، + اليها.　٣. ن: ـ هي.

من حيث هو حامل أو بين السواد و الشكل من حيث إنّ الجسم حامل لهما؛ فهي إنّما يكون بالطبع لا على مجرّد الاتّفاق البحت من حيث حصول الوجود لهما لا غير.

و لعلّ سلوك سبيل الحكمة الفلسفية على هذه البضاعة لم يتّفق لأحدٍ بعد الرئيس من أصحاب الصناعة. فقد اختلفت نَمَطُ القول فيه في النجاة و الشفاء و بهمنيار لم يُطق تحصيل الغرض على وجهه في التحصيل؛ فأتىٰ بما شاء.

استصباح

على ما حصّلناه من الحكمة اليمانية النضيجة المنضجة بانضاجات القوّة العقلانية رَيثما [٣٤٠] أدّت إليه القياسات البرهانية و الإفاضات الربّانية يشبه أن يكون للحدوث ثلاثة معانٍ محصّلة:

أحدها: مسبوقية وجود الشيء بالعدم بالذات و يقال له عند الفلاسفة «الحدوث الذاتي»؛ و لاينافي وجود الحادث أزلاً و أبداً بوجود علّته الموجدة له دائماً.

و ثانيها: مسبوقية وجود الشيء بعدمه مسبوقيةً دهريةً و سرمديةً لا زمانيةً بأن يكون الشيء معدوماً في الواقع بأصل العدم الصِّرف الغير المتّصف بالاستمرار و مقابله. ثمّ قد أخرج من صِرف العدم إلى الوجود؛ و يشبه أن يكون أحقّ ما يُصطلح عليه في تسميته هو «الحدوث الدهري».

و ثالثها: مسبوقية وجود الشيء بعدمه مسبوقيةً زمانيةً بأن يتقدّم وجودَه شطرٌ من الزمان و هو المسمّى عند الجمهور بـ«الحدوث الزمانى».

و لا شَطَطَ أن يُصطلح على جعل الحدوث الزماني للقدر المشترك بين

الأخيرين إلّا أنّه ليس ممّا تحدّد عليه ضرورة عقلية أو شرعية؛ فلا جناح في الاصطلاح الأوّل و كأنّ الحقّ لايتعدّاه.

و كذلك القِدَم بإزاء تلك المعاني يطلق على معانٍ ثلاثة:

[الف.] القدم الذاتي؛ و هو بأن لايكون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم مسبوقية بالذات.

[ب.] و القدم الدهري؛ و هو بأن لايكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في الواقع أصلاً سواء سبق عدمُه وجودَه سبقاً بالذات أو لم‌يسبق و يستلزمه في التحقّق القدمُ الذاتيُ دون العكس.

[ج.] و القدم الزماني؛ و هو بأن لايكون وجود الشيء مسبوقاً بشطرٍ من الزمان و الحركة سواء كان[1] مسبوقاً بالعدم في الواقع أو لا؛ و[2] هذا المعنى تتّصف به المفارقات و يستلزمه في التحقّقِ القدمُ الدهري دون العكس؛ و لو فُسّر القدم الزماني بمقارنة وجود الشيء للزمان بجميع أجزائه من أزله إلى أبده لم يصحّ اتّصاف المفارقات الغير الزمانية به حقيقةً، اللّهمّ إلّا على تكلّفٍ، بل يختصّ صحّة الاتّصاف به حينئذٍ بالزماني كالحركة.

ثمّ لو جعل الحدوث الزماني للقدر المشترك بين المعنيين كان القدم الزماني بإزائه عدم كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في الواقع أصلاً؛ و ظاهر أنّه حينئذٍ لايكون مسبوقاً بشطرٍ من الزمان و الحركة.

ثمّ القديم الزماني عند المتهوِّسين بالقِدَم يطلق تارةً بالقياس و تارةً مطلقاً. فالقديم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر؛ و القديم مطلقاً هو الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناهٍ؛ و المتكلّمون يجعلون القديم ما

١. ن: كانت. ٢. س: + على.

يكون موجوداً في أزمنة موهومة مقدّرة غير متناهية لا بداية لأوّلها.

حكمةٌ إلهيةٌ

أ تفطّنتَ ممّا قرع سمعك أنّ الزمان و الحركة التى هي محلّه أخرجا من العدم في الواقع إلى الوجود؟ فهما بجميع أجزائهما مسبوقان بالعدم، و البـاري ـ تـعالى ـ أخرجهما بهويّتهما الاتّصاليتَين من العدم البحت و[1] الليس المطلق إلى الأيس و الوجود في وعاء الدهر مرّةً واحدةً. فكلّ جزء منفصل بحسب الوهم عمّا يسبقه يتقدّمه بحسب وجوده في نفسه شطرٌ من الزمان و الحركة لا بحسب نسـبته إلى بارئه؛ فلايتخلّل بين شيء من تلك الأجزاء و بين بارئها زمانٌ و لا آنٌ أصـلاً؛ و سنبرهن من ذي قبل ـ إن شاء اللّه تعالى ـ على أنّ مفارقات المادّة من الطـبايع الإمكانية أيضاً كذلك؛ فإذن الممكنات طُرّاً حادثة حدوثاً دهرياً. ثمّ هـي عـلى أضرب:

[الف.] منها: حوادث زمانية يسبق وجودَ كلّ منها شطرٌ من الزمان و الحركة؛ و هي الحوادث الكونية المادّية.

[ب.] و منها: زمانية تتّصف بالمقارنة للزمان و الانطباق عليه لكنّها ليست ممّا يتقدّم وجودَه شطرٌ من الزمان، كـالحركة التـي هـي مـحلّ الزمـان؛ فـلاتتّصف بالحدوث الزماني، بل هي قديمة زمانية على معنى أنّها موجودة في جميع أجزاء الزمان الماضي[2] و إن كانت حادثة دهرية موجودة بعد عدمها في الواقع.

[ج.] و منها: مفارقات غير زمانية هي أيضاً حوادث دهرية و هي موجودات إيداعية و لاتتّصف بشيءٍ من القدم و الحدوث الزمانيين إلّا على أحد التفسيرين

---

١. س: ـ و.

٢. س: ـ الماضي.

للقدم الزماني؛ إذ على التفسير الآخر يشترط في مفهومَيهما جميعاً كون الشيء زمانياً.

و لو اصطلح على إدراج الحدوث الدهري في المسمّى بالحدوث الزماني لم يتّصف شيء من الممكنات بالقدم الزماني أصلاً، بل كانت هي بجملة آحادها حوادث زمانية لكن ما نطقت به ألسنة الشرايع المتلقّاة من قِبَل السانّين الشارعين المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ ليس إلّا أنّ العالم بجميع أجزائه حادث بمعنى أنّه كان معدوماً و قد أخرجه مُبدِعه من العدم إلى الوجود لا أنّ كلّ ممكن يتقدّم وجودَه شطرٌ من الزمان و الحركة؛ كيف و هذا ممّا لا ينبغي أن يسبق إليه وهمٌ أصلاً؛ فإنّ من الممكنات نفس الزمان و الحركة؛ و لا أنّ كلّ ممكن يجب أن يطلق عليه لفظة الحادث الزماني؛ فإنّ الغرض إنّما تعلّق بإثبات ذلك المعنى المحصّل من الحدوث ـ أي الوجود بعد العدم ـ لا بإطلاق لفظ الحادث الزماني أو عدمه.

فبعد وضوح المتصود لا صادّ عن أن يُصطلح على ما يراد، كما أنّ القدم قد يطلق اصطلاحاً على المعنى الإضافي و تتّصف به بعض الممكنات بالنسبة إلى بعض.

ثمّ عند الفلاسفة ربّما يُعدّ نفس الزمان من المُبدَعات و أنّه ليُتلىٰ عليك من ذي قبل ـ إن شاء اللّه ـ القول في الإبداع و مقابلاته.

مصباحٌ عقليٌّ

فإذن ما أسهل ما يتأتّى لك أن تتعرّف أنّ مجموع الزمان على الحكمة اليمانية مسبوق بالأزل الغير الزماني لا بأزلٍ زمانيٍ؛ و كلّ جزء منفصل منه عند الوهم عمّا

سبقه من أجزاء الزمان مسبوق بحسب وجوده في نفسه بأزلٍ زمانيٍ هو مجموع الزمان السابق عليه لا الأزمنة الغير المتناهية في الماضي على ما يراه المتهوّسون بالقِدَم؛ و أمّا بحسب نسبته إلى بارئه فلايسبقه أيضاً [٣٤١] إلّا الأزل الغير الزماني ـ أي الأزل السرمدي ـ فإنّ مسبوقيته[١] بذلك الامتداد الزماني[٢] إنّما هو لأنّ هويّته الشخصية اقتضت أن يختصّ هو بحسب وجوده في نفسه بذلك الحدّ؛ فيسبقه ماوراء ذلك الحدّ من امتداد الزمان و يقع بينه و بين ما يختصّ بحدّ آخر شطر منه ضرورةً؛ فأمّا من لايحنصّ بالوقوع في حدّ أو في مجموع الامتداد فلايمكن أن يتخلّل بينه و بينه شطر من الزمان أو حدّ من حدوده.

فإذن سبقُ الباري ـ تعالى ـ على شيء من أجزاء الزمان ليس تقدّماً بالزمان، بل إنّما هو تقدّمٌ سرمديٌّ كسبقه على مجموع الزمان المتّصل الشخصي من غير تفاوتٍ يقتضيه ذاتُ السابق الأوّل ـ تعالى ـ و مع ذلك فإنّ كلّ جزء من الأجزاء المنفصلة وهماً عمّا يسبقها[٣] لايوجد في نفسه إلّا بعد انقضاء ذلك السابق الممتدّ؛ فلو كان لميتوقّف وجوده في نفسه على ذلك لميكن يتقدّم عليه شيء إلّا الأزل السرمدي؛ و سبيل الحركة و كلّ جزء من أجزائها و جميع الحوادث الزمانية بسلسلتها و كلّ واحد من آحادها في ذلك المعنى هو بعينه سبيل الزمان و كلّ جزء من أجزائه؛ و هذا ممّا يحوج تصوّره إلى تلطيفٍ للقريحة و تنزيهٍ للغريزة و تقويمٍ للفكر و تقديسٍ للسرّ.

و بالجملة: لايتخلّل بينه ـ تعالى ـ و بين شيءٍ مّا من الأشياء أصلاً آنٌ أو زمانٌ لكونه غير مختصّ بزمانٍ أو بمجموع الأزمنة؛ فتقدّمه على أيّ شيءٍ كان إنّما هو التقدّم السرمدي من جهة سبق الوجود و التقدّم بالذات أيضاً من جهة العلّية؛ فإذن

---

١. ن: مسبوقية.
٢. ن: ـ الزماني.
٣. ن: يسبقه.

لايكون شيء بالقياس إليه أشدّ تأخّراً من شيءٍ، بل الحادث اليومي و الحادث الأمسي، بل الأزل و الأبد في مرتبة واحدة من التأخّر عنه. نعم بعض الأشياء بحيث لايوجد في نفسه إلّا بعد انقضاء زمانٍ و حركةٍ؛ و[1] أمّا المتقدّمات الزمانية فبعض المتأخّرات عنها ربّما يكون أشدّ تأخّراً بالنسبة إليها من بعض آخر؛ فعيسىٰ مثلاً أشدّ تأخّراً بالنسبة إلى نوح من موسى ـ صلوات اللّه تعالى على نبيّنا و عليهم ـ و هذا كما أنّ تقدم الباري ـ تعالى ـ على المكان ليس تقدّماً مكانياً و لا على شيءٍ من أجزاء المكان؛ و المكان و أجزائه سواسية في نحو التأخّر عنه و أنّ شيئاً من المكانيات لايكون أقرب إليه أو أبعد عنه من مكاني آخر كما يكون ذلك في المكانيات بقياس بعضها إلى بعض.

تبصيرٌ تفريعيٌّ

فلعلّك إذن تتفطّن أنّه لمّا كانت أجزاء الزمان حاضرة عند الباري ـ تعالى ـ معاً دفعةً فلاتتمايز هناك أوّلية عن آخرية؛ فكلّ زمانٍ فإنّ نسبة أوّله إليه ـ تعالى ـ كنسبة آخره؛ فكما أنّه بأوّله ينتهي إليه ـ تعالى ـ فكذلك بآخره منتهٍ إليه.

و سبيل الزمانيات كلّها بالنسبة إليه ذلك. [۳۴۲]

و أمّا ما ليس بزماني فإنّ أوّله بعينه هو آخره و هو ينتهي إليه ـ تعالى ـ فهو أوّل كلّ شيء و آخره؛ فهو الأوّل و الآخر على الإطلاق؛ و هذا معنى آخر لأوّليته و آخريته غيرما ارتسم في أكثر الأذهان؛ و غير ما حصّله الحكماء المحصّلون من جهة أنّه ـ تعالى ـ فاعل الوجود و غايته على الإطلاق؛ و غير ما نحقّقه عند تحقيق سلسلة البدو و العود، إن شاء اللّه.

---

۱. س: ـ و.

و لقد أنلناك بذر الفحص؛ فأنت منه في روضة التحقيق على طلعٍ مبينٍ؛ فلا عليك إذن إلّا اجتناء ثمرة الحقّ [٣٤٣] من شجرة اليقين. [٣٤٤]

خصومةٌ جدليةٌ على أُسلوبٍ برهانيّ

يا زمرة المتهوّسين بالقِدَم! يا أُسارى الطبيعة الوهمانية! أَ لستم تجعلون الباري ـ تعالى[1] ـ متقدّماً على الحادث الزماني الذي يوجد من بعد و هو معدوم بالفعل؟! فذلك أمر من أوائل القطعيات[2].

ثمّ أ لستم جعلتم الاتّصاف بالتقدّم الزماني مقصوراً على الزمانيات فقط و الباري[3] ـ تعالى ـ غير داخل فيها؟!

فإذن لا يكون تقدّمه على الحادث زمانياً و كيف يكون زمانياً و اتّصاف غير أجزاء الزمان بالتقدّم الزماني إنّما هو بالعرض بمعنى المقارنة لأجزاء الزمان المتّصفة به حقيقةً و ليس لوجود الواجب زمانٌ يتّصف هو من جهته بذلك؛ و ليس تقدّماً بالعلّية لامتناع تخلّف المتأخّرِ بالعلّية عن المتقدّم بها في الوجود الخارجي قطعاً؛ و لا تقدّماً بالطبع؛ إذ العقل يجد بينهما غير التقدّم بالطبع تقدّماً آخر بحسب عدم الاجتماع في الوجود؛ و بهذا الوجه بعينه ليس ذلك تقدّماً بالشرف و لا بالمكان أو بالرتبة.

فيكون لا محالة تقدّماً آخر خارجاً عن الأقسام الخمسة لكن لا على نحو ما[4] تخيّله المتكلّمون، بل بحسب السرمدية [٣٤٥] و عدمها [٣٤٦]. فلِمَ اشمأزّت قلوبكم إذا قيل: إنّ الواجب ـ تعالى ـ متقدّم على الزمان، بل على العالم كلّه ذلك التقدّم؟! فهل ذلك إلّا معاداة الحكمة و معصية العقل وطاعة الوهم؟! فأنتم إذن عصاة العقل

١. س: ـ تعالى. ٢. س: القطعيان. ٣. س: الأوّل.
٤. س: ـ ما.

و خصماؤه[١]، و ولاة الوهم و أصدقاؤه.

استشهاد و استغراب

أ ليس مثبتو الوجود للزمان من المتهوِّسين بالقِدَم؟! و هم أُسراء الوهم يـجعلونه موجوداً في نفسه مطلقاً لا في زمانٍ أو في آنٍ؛ فإنّ ذلك إنّما يلزم استيجابه فـي وجود الزمانيات دون الزمان نفسه، كما أنّ المكان موجود في نفسه لا في مكان أو في حدّ من حدوده؛ فإنّ ذلك إنّما يستوجب في المكانيات لا في المكان نفسه؛ و قد سبق ذلك في المنقول عن الشفاء و شحن به كتب المتهوِّسين بالقِدَم.

ثمّ أ ليست نسبة العدم إلى الشيء شاكلتها في ذلك شاكلة نسبة الوجود إليه؟ فإذن أ ليس لنا أن نقول: «لمّا كان الزمان معدوماً كان معدوماً في نفسه لا في زمانٍ أو في آنٍ، كما أنّ المكان حيث يكون معدوماً يكون معدوماً كذلك» فاستفتهم أ معدومية المكان وراء الفلك الأقصىٰ عبارة عن عدمه هناك في مكان أو في حدّ من حدوده أم المكان معدوم وراء محدّد[٢] الجهات في نفسه؛ فكذلك الزمان وراء امتداده في جانب البداية معدوم في نفسه عدماً صرفاً بـمعزلٍ عـن الامـتداد و مقابله؟!

ثمّ من المستغرب يا أُسراء الوهم! أنّ معلّمكم و رئيسكم و مَن هو في طبقتهما منكم[٣] لايذهلون عن تلك الحقائق و مـع ذلك فـإنّهم يسـتنكرون الحـقّ و هـم لايستشعرون. أ فليس رئيسكم يقول في التعليقات: «متىٰ هو الكون في الزمان و الزمان الواحد يصحّ أن يكون زماناً لعدّةٍ كثيرةٍ بالتحقيق؛ فأمّا متىٰ كلّ واحد منها فإنّه يخالف متى الآخر؛ فإنّ كون كلّ واحد منها في ذلك الزمان هو غـير كـون

١. ن: ـ و خصماؤه. ٢. س: مجدّد. ٣. س: منكن.

الآخر؛ و الأين هو كون الشيء في المكان و معناه وجوده فيه و هو وجود نسبيّ لا وجود على الإطلاق و هو مختلف فيه؛ فإنّ كون زيد في السوق غير كون عمرو فيه؛ و الكون في الزمان غير نفس الزمان؛ و إذا بطل كون الواحد في زمانٍ لم يبطل كون الآخر؛ و الزمان ليس وجوده في زمان فكذلك[1] ليس بعدمٍ في زمان»؟ [٣٤٧] هذا قوله بألفاظه.

ثمّ يقول في التعليقات أيضاً: «الوهم يثبت لكلّ شيءٍ متىٰ و محال أن يكون للزمان نفسه متىٰ»؛ و «الدهر وعاء الزمان؛ لأنّه محاط به.» [٣٤٨]

و أ ليس تلميذه بهمنيار يقول في الفصل الآخر من المقالة الثانية من إلهيات كتاب التحصيل: «و معلوم أنّ الزمان ليس وجوده في زمانٍ حتّى يكون عدمه في زمانٍ آخر»؟ [٣٤٩] و أمثال ذلك في صحفهم غير محصورة؛ فكيف يحصّلون ذلك في أبعاض الزمان و ينقبضون عنه في الزمان نفسه؟! فليت شعري ما خطبكم أيّها المتهوّسون بالقِدَم! تكتمون الحقّ و أنتم تشعرون.

تسويةٌ[2] برهانيةٌ فيها حكمةٌ ربّانيةٌ

يا أيّها المتهوّسون بالقِدَم! أ نسيتم ما أدركتموه بعلومكم[3] البرهانية أنّه لو وقع أحد في الفلك الأقصىٰ فأراد أن يمدّ يده وراء سطح المحدّد لم يمكن أن يذهب يده و ينبسط[4] هناك لا لمانعٍ مقداريٍ، بل لعدم فضاءٍ و جهةٍ و بُعدٍ لانتهاء الجهات مع الأبعاد؟! فكذلك عند عدم الزمان لا يمكن أن يقع شيء في ذلك العدم بحيث يتوسّط بين الباري ـ تعالى ـ و بين الزمان؛ فيتأخّر عنه ـ تعالى ـ و يتقدّم على الزمان تقدّماً سرمدياً؛ لأنّ هناك عدماً صرفاً لا غير؛ و إنّما كان يمكن ذلك لو كان

---

١. هامش «ن»: فلذلك.
٢. ن: تشوية.
٣. س: بعلومكن.
٤. س: تنبسط.

يتصوّر في ذلك العدم امتدادٌ يعقل بحسبه واسطة يقع فيها ذلك الشيء و طرفان يقع فيهما الباري و الزمان؛ و ذلك بحت كذب الوهم و صِرف توهّم المحبوس في سجن الهيولىٰ و محض ظنّ المستوطن في كورة الزمان. فأمّا من يطير بجناح العقل في فضاء القدس فلايصاد بشبكة الطبيعة و بُرَّة الوهم.

نعم قد يتصوّر ذلك التوسيط بحسب التقدّم و التأخّر بالعلّية و بالطبع؛ فيقال: لعلّ المتأخّر بالعلّية أو بالطبع عن المبدأ الأوّل ـ تعالى ـ كالعقل أو النفس أو جرم الفلك الأقصىٰ أو حركته متقدّم[۱] بالعلّية أو بالطبع على الزمان.

ثمّ يشبه أن يكون أمر الزمان مناسباً لأمر المكان في أكثر الأحكام؛ فكما يمكن أن يقع مكانيان بينهما[۲] قسط من المكان في زمان واحد فكذلك يمكن وقوع زمانيين بينهما قسط من الزمان في مكان واحد؛ و كما لايتصوّر فوق محدّد الجهات امتدادٌ مكانيّ أو لا امتدادٌ كذلك؛ إذ ليس ورائه خلأ و ملأ، كذلك ليس يتصوّر وراء مجموع الزمان امتدادٌ زمانيّ و لا لا امتدادٌ كذلك؛ إذ ليس فوقه ممتدّ و لا غير ممتدّ؛ فلايصدق هناك اللاامتداد مطلقاً عدولياً على أنّ له موضوعاً هناك، بل إنّما يصدق سلباً بسيطاً في نفسه؛ إذ هناك عدمٌ صِرفٌ لايتّصف بالامتداد و اللاامتداد؛ فإذن اللاامتداد الزماني لايتصوّر هناك أصلاً فضلاً عن الامتداد؛ و كما أنّ المكان موجود في نفسه بجميع أجزائه و إن لم‌تجتمع المكانيات في شيء منها فكذلك الزمان موجود في نفسه بجميع أجزائه و إن لم‌يكن ذلك بالقياس إلى الزمانيات؛ فهذا ضربٌ من النظر فيه نَمَطٌ من[۳] التحصيل.

۱. س: مقدّم؛ ن: يتقدّم. ۲. س: ـ بينهما. ۳. ن: ـ من.

اقتصاص و حكومة

ما جُبَّ عِرق إعضالها من شُبَه المتهوِّسين بالقِدَم يقرب مسلكها من رابعة شبهات أبرقلس و هي تسع و ما لفّقها الشيخ الرئيس و تلونا عليك إبطالها أيضاً مستنبطة منها و من التاسعة.

و عبارة أبرقلس في تقرير الرابعة على هذا السبيل: «إن كان الزمان لايكون موجوداً إلّا مع الفلك و لا الفلك إلّا مع الزمان؛ لأنّ الزمان هو العادّ لحركات الفلك. ثمّ لا جايز أن يقال متىٰ و قبل إلّا حين يكون الزمان و متىٰ و قبل أبديّ؛ فالزمان أبديّ؛ فحركات الفلك أبديّة؛ فالفلك أبديّ.»

و التاسعة هي قوله: «لن يتوهّم حدوث العالم إلّا بعد أن يتوهّم أنّه لميكن؛ فأبدعه الباري ـ تعالى ـ و في تلك الحالة التي لميكن لايخلو من حالات ثلاث:

[الف.] إمّا أنّ الباري ـ تعالى ـ لميكن قادراً فصار قادراً؛ و ذلك محال؛ لأنّه قادر لميزل.

[ب.] و إمّا أنّه لم يرد؛ و ذلك محال أيضاً؛ لأنّه مريد[1] لميزل.

[ج.] و إمّا أنّه لميقتض الحكمة؛ و ذلك محال؛ لأنّ الوجود أشرف من العدم على الإطلاق.

و لعلّ دَرء سايرِ تلك الشبهات و حَسم جميعِ ما أعضل الأمر فيه بالمتهوِّسين بالقِدَم يستبين لديك سبيله على مسلك التحصيل حيث يحين حينه من ذي قبل إن شاء اللّه؛ و أبرقلس من أفاضل تلامذة إمام الحكمة أفلاطن الإلهي و على ما وصل إلينا من بَرَعَة المترجمة لأقوال الفلاسفة و مَهَرة المورّخة لأحوالهم. القول في قدم العالم و أزليته بعد إثبات الصانع و القول بالعلّة الأولىٰ إنّما ظهر بعد معلّم الفلسفة

---

١. ن: يريد.

المشّائية أرسطاطاليس؛ لأنّه خالف القدماء صريحاً و أبدع المقالات على قياسات ظنّها حجّةً و برهاناً؛ فنسج على منواله من كان مِن تلامذته و صرّحوا القول فيه مثل الإسكندر الأفروديسي و ثامسطيوس و فرفوريوس شرّاح كلام أرسطاطاليس و مثل الشيخ اليوناني و ديوجانس[١] و الإسكندر الرومي؛ و صنّف أبرقلس المنتسب إلى أفلاطن في هذه المسئلة كتاباً و أورد فيه تلك الشُبَه و إلّا فالقدماء ما أبدوا في العالم إلّا القول بالحدوث؛ و المتعصّبون لأبرقلس يمهّدون له الأعذار في إيراد تلك الشبهات.

ثمّ فلاسفة الإسلام من معلّميهم و رؤسائهم صيّروا أنفسهم كالمقلّدين للمعلّم أرسطاطاليس لايخالفون طوره و لاينحرفون عن سبيله.

فهذا ما قد استبان لي مِن تتّبعِ كتبهم و كلامهم؛ و عليه استقرّ أيضاً رأي الشهرزوري صاحب ثمرة الشجرة الإلهية و الشهرستاني صاحب الملل و النحل؛ و أمّا الشيخ المعلّم أبونصر الفارابي فقد قال في مقالته في الجمع بين الرأيين بهذه العبارة: «ممّا[٢] يظنّ بأرسطوطاليس أنّه يرىٰ أنّ العالم قديم و أنّ أفلاطن على خلاف رأيه و أنّه كان يرىٰ أنّ العالم محدَث؛ فأقول: إنّ الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظنّ القبيح المستنكَر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا[٣]: «انّه قد تؤخذ[٤] قضية واحدة بعينها يمكن أن تؤتى على كِلا طرفَيها بقياسٍ مِن مقدّمات ذايعة، مثال ذلك «هل العالم قديم أم ليس بقديمٍ؟» و قد وجب[٥] على هؤلاء المختلفين أمّا أوّلاً فبأنّ الذي يؤتى به على سبيل المثال لايجري مجرى الاعتقاد؛ و أيضاً فإنّ غرض أرسطوطاليس في كتاب طوبيقا[٦] ليس هو بيان أمر

---

١. ن: ديوياجانس. ٢. س، ن: ان ما. ٣. س، ن: طونيقا.
٤. الجمع بين الرأيين: توجد. ٥. س، ن: ذهب. ۶. س، ن: طونيقا.

العالم لكن[1] غرضه بيان أمر القياسات المركّبة من المقدّمات الذايعة؛ و كان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل قديم أم مُحدَث؟ كما كانوا يتناظرون في اللذّة هل خير أم شرّ؟ و كانوا يأتون على كِلا الطرفَين من كلّ مسئلة منهما بقياساتٍ ذايعةٍ؛ و قد بيّن أرسطوطاليس في ذلك الكتاب و في غيره من كتبه أنّ المقدّمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكذب؛ لأنّ المشهور ربّما كان كاذباً و لايطرح في الجدل لكذبه و ربّما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل و لصدقه في البرهان؛ فظاهر أنّه لايمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأنّ العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب.

و ممّا دعاهم إلى ذلك الظنّ أيضاً ما يذكره في كتاب السماء و العالم: «أنّ الكلّ ليس له بدؤ زماني» فيظنّون عند ذلك أنّه يقول بقدم العالم و ليس الأمر كذلك؛ إذ قد تقدّم فبيّن في ذلك الكتاب و في غيره من الكتب الطبيعية و الإلهية أنّ الزمان إنّما هو عدد حركة الفلك و عنه يحدث؛ و ما يحدث عن الشيء لايشتمل ذلك الشيء؛ و معنى قوله: «إنّ العالم ليس له بدؤ زماني» أنّه لم يتكوّن أوّلاً فأوّلاً[2] [۳۵۰] بأجزائه، كما يتكوّن البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكوّن أوّلاً فأوّلاً[3] بأجزائه؛ فإنّ أجزائه يتقدّم بعضها بعضاً بالزمان و الزمان حادث عن حركة الكلّ[4]؛ فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني و يصحّح بذلك أنّه إنّما يكون عن إبداع البارى ـ جلّ جلاله ـ إيّاه دفعةً بلا زمانٍ و عن حركته حدث الزمان.

و مَن نظر في أقاويله الربوبية في كتابه المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع المُبدِع لهذا العالم؛ فإنّ الأمر في تلك الأقاويل أظهر مِن أن

---

۱. س، ن: لكنه. ۲. س، ن: اولا. ۳. س، ن: ـ فأوّلاً.
۴. الجمع بين الرأيين: الفلك.

يخفىٰ؛ و هناك يبيّن أنّ الهيولىٰ أبدعها الباري ـ جلّ ثناؤه ـ لاعن شيء و أنّها تجسّمت عن الباري ـ سبحانه ـ و عن إرادته ثمّ ترتّبت؛ و قد بيّن أيضاً في السماع الطبيعي: «أنّ[١] الكلّ لا يمكن أن يكون حدوثه بالبخت و الاتّفاق و كذلك في العالم جملةً» يقول في كتاب السماء و العالم: «و يستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض» و قد بيّن هناك أمر العلل و كم هي و أثبت العلّة الفاعلة؛ و قد بيّن هناك أيضاً أمر المكوِّن و المحرِّك و أنّه غير المكوَّن و المتحرّك.

و كما أنّ أفلاطن في كتابه المعروف بطيماوس بيّن أنّ كلّ مكوَّن[٢] عن علّة مكوِّنة له اضطرار و[٣] أنّ المكوَّن لا يكون علّة لكون ذاته[٤]؛ كذلك أرسطوطاليس بيّن في كتاب أثولوجيا أنّ الواحد موجود في كلّ كثرة. ثمّ بيّن أنّ الواحد الحقّ هو الذي أفاد ساير الموجودات الواحديةَ. ثمّ بيّن أنّ الكثير بعد الواحد لا محالة و أنّ الواحد تقدّم الكثير. ثمّ بيّن أنّ كلّ كثرة تقرب من الواحد الحقّ[٥] كان أقلّ كثرةً ممّا يبعد عنه و كذلك بالعكس. ثمّ ترقّى بعد تقديمه[٦] هذه المقدّمات إلى القول في أجزاء العالم الجسمانية منها و الروحانية و بيّن بياناً شافياً أنّها كلّها حدثت عن إبداع الباري لها و أنّه ـ عزّ و جلّ ـ هو العلّة الفاعلة الواحد الحقّ و[٧] مُبدِع كلّ شيء على حسب ما بيّنه أفلاطن في كتبه الربوبية مثل طيماوس و املطيا[٨] و غير ذلك من ساير أقاويله.

و أيضاً: فإنّ حروف أرسطوطاليس في ما بعد الطبيعة إنّما يترقّى فيها من المقدّمات الضرورية البرهانية إلى أن يبيّن وحدانيةَ الباري ـ جلّ و عزّ ـ في حرف

١. س: لأنّ.
٢. ن: مكوِّن.
٣. س: أو.
٤. س، ن: لكونه؛ هامش «ن»: لكون ذاته.
٥. ن: ـ الحقّ.
٦. ن: تقديم.
٧. س، ن: ـ و.
٨. ن: املیطا؛ الجمع بين الرأيين: بوليطيا.

اللام. ثمّ ينحدر[١] راجعاً في بيان صحّة ما قدّمه من تلك المقدّمات إلى أن يستوفيها[٢]؛ و ذلك ممّا لايعلم أنّه يسبقه إليه من قبله و لم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا؛ فهل يظنّ بمَن هذا سبيله أنّه يعتقد نفي الصانع و قِدَم العالم؟!

و لإبلّونيوس[٣] رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنينا بشهرتها عن إحضارنا إيّاها في هذا الموضع.

و لولا أنّ هذا الطريق الذي نسلكه[٤] في هذه المقالة هو الطريق الأوسط و متىٰ ما نكّبناه [٣٥١] كنّا كمن ينهى عن خلقٍ و يأتي بمثله لأفرطنا في القول و بيّنا أنّه ليس لأحدٍ من أهل المذاهب و النحل و الشرائع و ساير الطرائق[٥] من العلم بحدوث[٦] العالم و إثبات الصانع و تلخيص أمر الإبداع ما لأرسطاطاليس و قبله لأفلاطن و لمن يسلك سبيلهما.

و لولا ما أنقذ اللّٰه أهل العقول و الأذهان بهذين الحكيمين و من سلك سبيلهما ممّن أوضحوا أمر الإبداع بحججٍ واضحةٍ مُقنِعةٍ و أنّه إيجاد الشيء لا عن شيء و أنّ كلّ ما يتكوّن عن شيءٍ مّا فإنّه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء و العالم مُبدَع من غير شيء؛ فمآله إلى غير شيء في ما شاكل ذلك من الدلائل و الحجج و البراهين التي توجد كتبهما مملوّة منها و خصوصاً ما لهما في الربوبية و في مبادي الطبيعة لكان الناس في حيرة.

فطرق البراهين الحقيقية مستفادة من عند الفلاسفة الذين تقدّمهم هذان الحكيمان ـ أعني أفلاطن و أرسطوطاليس ـ و أمّا طرق البراهين المُقنِعة المستقيمة العجيبة النفع فمستفادة مِن عند أصحاب الشرائع الذين عوضدوا بأنواع

---

١. الجمع بين الرأيين: ينحرف. ٢. الجمع بين الرأيين: يسبق فيها. ٣. الجمع بين الرأيين: لامونيوس.
٤. الجمع بين الرأيين: يسلكه. ٥. ن: الأديان. ٦. هامش «س»: بحدث.

الوحي و الإلهامات[1] و مَن كان هذا سبيله و محلّه من إيضاح الحجج و إقامة البراهين على وحدانية الصانع الحقّ و كان لأقاويله في كيفية الإبداع و تلخيص معناه ما لأقاويل هذين الحكيمين فمن المستنكر أن يظنّ بهما فسادٌ يعترى ما يعتقدانه و أنّ رأييهما مدخولان في ما يسلكانه» [٣٥٢] انتهىٰ قول المعلّم الثاني للحكمة بألفاظه.

و الذي أنا أراه هو أنّ كلام هذا الحكيم المبرّز يشبه أن يكون ممّا يحوج صيرفيّ القوّة النظرية إلى نقده؛ فالذي ذكره[2] من اتّفاق الحكيمين[3] على أنّ العالم ليس له بدؤ زماني ـ يعنى لم‌يتقدّمه زمان ـ فذلك حقّ لا يسع ذا قسطٍ صالحٍ من الحكمة أن يستنكره و يتعدّاه.

ثمّ يتصوّر بعد هناك افتراق من جهة القول بأنّ ما ليس له بدؤ زماني من العالم له بدؤ غير زماني من تلقاء المسبوقية بالعدم في الأعيان على سياق معنى حصّلته من الحدوث الدهري[4] لا من تلقاء المسبوقية بذات الفاعل فقط و التأخّر عن العدم بالذات لا غير على ما هو شأن الحدوث الذاتي أو عدم القول بذلك[5]، بل الاقتصار على المسبوقية بالعدم من تلقاء الحدوث الذاتي فقط.

فإن أراد أنّ المعلّم أرسطاطاليس لايقتصر في حدوث العالم على الأخير، بل يذهب إلى الحدوث الدهري أيضاً و يقنع بالقدم الزماني على معنى أنّه لم‌يتقدّم الكلَّ شطرٌ من الزمان؛ فكلام أرسطوطاليس في كتبه ناصّ على أنّه لم‌يشعر بذلك أصلاً. ألم‌يقل في كتاب أثولوجيا من حرف اللام عند إثبات كون الحركات سرمدية «إنّ صدور الفعل عن الحقّ الأوّل إنّما يتأخّر لا بزمانٍ، بل بحسب الذات؛ و الفعل ليس مسبوقاً بعدمٍ، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط.» ثمّ تلامذته و شيعته أطبقوا

---

١. الجمع بين الرأيين: عوّضوا بالابداع الوحى و الالهامات.
٢. س: ذكر.
٣. س: الحكمين.
٤. س: الدهر.
٥. س: + القول.

على ذلك و كلّ ما استدلّوا به على قِدَم العالم ناسج على منوال عدم الشعور بذلك المعنى من الحدوث؛ و لعلّ هذا الحكيم المبرّز أيضاً لم‌يتفطّن لذلك و لم يقصده[1] بقوله هذا.

و إن أراد أنّ إمام الحكمة أفلاطن أيضاً لم‌يدّع[2] إلّا الحدوث الذاتي و إنّما لم‌يطلق لفظ القِدَم هناك نظراً إلى أنّ كون العالم ليس له بدوٌ زماني ممّا لا يستوجب إطلاق القديم عليه مع كونه مسبوقاً بالعدم بالذات و بذات الفاعل أيضاً؛ و كأنّ هذا هو الذي عناه؛ فإنّه و مَن في طبقته في التحصيل قلّما يستصحّون إطلاقَ القديم بلا تقييد على المحدث المسبوق بالعدم بالذات و لذلك ترى الشيخ الرئيس يقول في أجوبة المسائل العشر: «كلّ ما تعلّق وجوده بغيره و مبدأ وجوده فهو مسبوق في ذاته و كلّ مسبوق في ذاته فغير قديم. اللّهمّ! إلّا أن يعنى بالقديم ما لم‌يسبق بزمانٍ إمّا على الإطلاق و إمّا بالقياس» و يقول في الشفاء و النجاة: «كلّ معلولٍ مُحدَثٌ و ليس حدثه إنّما هو في آنٍ من الزمان فقط، بل هو مُحدَث في جميع الزمان و الدهر.» [٣٥٣]

فأقول: إنّ أفلاطن الإلهي قد صرّح في كتابه الذي يسمّى فاذن و[3] في كتابه الذي يُدعىٰ طيماوس و بالجملة في أكثر ما وصل إليّ من كتبه و كلامه أو بلغني من قِبَل ناقلي أقواله بأنّ العالم أوجد بعد ما لم‌يكن في الأعيان، بل كان الموجود موجده فقط حيث قال بهذه العبارة: «إنّ للعالم مُبدِعاً محدثاً أزلياً واجباً[4] بذاته عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلّية كان في الأزل و لم‌يكن في الوجود رسم و لا طلل» و أحال وجود حوادث لا أوّل لها لكنّه بيّن امتناعَ ذلك بما يحوج إلى تدقيق للنظر يخرجه عن الحمل على سياق ما يتكلّفه المتكلّمون من

---

١. ن: لم‌يقصد.
٢. ن: لم‌يتفطّن؛ هامش «ن»: لم‌يدّع.
٣. س: او.
٤. س: واجب.

شمول حكم كلّ واحد واحد لمجموع الآحاد و سوف نحقّقه من ذي قبل إن شاء اللّه تعالى؛ و أثبت جوهراً سمّاه العنصر الأوّل؛ و أطلق لفظ الإبداع عليه و قد أخرجه عن الأزلية بذاته، بل جعل وجوده بوجود واجب الوجود كساير المبادي التي ليست زمانية و لا وجودها و لاحدوثها حدوث زماني.»

قال: «فالبسائط حدوثها حدوث إبداعي غير زماني و المركّبات حدوثها بوسائط البسائط حدوث زماني.»

و قال: «الشيء الذي لا حدوث له هو وجود الباري ـ تعالى ـ و الشيء الحادث الذي ليس بباقٍ هو وجود الكائنات الفاسدات التي لاتثبت على حالة واحدة و الشيء الحادث الموجود بالفعل و هو أبداً بحالٍ واحدٍ هو وجود البسائط و المبادي التي لاتتغيّر من الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان.»

و قال: «إنّه لم‌يسبق العالم زمان ولكنّه حادث أبدع و لم‌يكن في الوجود شيء و لم‌يبدع عن شيء[1].»

فإذن لايكاد يصحّ اتّفاق الحكيمين في أمر الحدوث و يشبه أن يكون هذا الحكيم المبرّز قد أخذ هذا الحكم من فرفوريوس الشارح لكلام أرسطاطاليس حيث قال: «إنّ الذي يحكى عن أفلاطن عندكم من أنّه يضع للعالم ابتدائاً زمانياً فدعوى كاذبة؛ و ذلك أنّ أفلاطن ليس يرىٰ أنّ للعالم ابتدائاً زمانياً[2] لكن ابتداء من جهة العلّة و يزعم أنّ علّة كونه ابتداؤه [٣٥٤] و قد رأى أنّ المتوهّم عليه في قوله «إنّ العالم مخلوق» و «إنّه أحدث لا من شيء» و «إنّه خرج من لا نظام إلى نظام» غلط و ذلك لأنّه لايصحّ دائماً أنّ كلّ عدم أقدم من الوجود في ما علّة وجوده

---

١. ن: ـ و لم يبدع عن شيء. ٢. س: + فدعوى كاذبة و ذلك ان أفلاطن.

شيء آخر غيره و لا كلّ سوء نظام أقدم من النظام؛ و إنّما يعني أفلاطن من[١] أنّ الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود أنّ وجدانه لم يكن من ذاته لكن سبب وجوده من الخالق.

و كأنّ فرفوريوس إنّما لم يهتد إلى ما رامه أفلاطن إمّا ذهولاً عن المعنى المحصّل في المسبوقية بالعدم و إمّا تشوّقاً و تهوّساً بإثبات القدم على أنّه أقلّ تحصيلاً من ساير تلامذة أرسطاطاليس و ليس بعيد الغور طويل الأمد في التحقيق كأترابه. أ فترىٰ الشيخ الرئيس ما يصنع به في الشفاء و الإشارات و قلّما يتّكل عليه في شرح كلام أرسطاطاليس، بل أكثر تعويله [٣٥٥] على ثامسطيوس.

و أمّا ما قاله صاحب الأنوار و الإشراقات في حكمة الإشراق: «انّ الاختلاف بين متقدّمي الحكماء و متأخّريهم إنّما هو في الألفاظ و اختلاف عاداتهم في التصريح و التعريض و الكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متّفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أُصول المسائل» ففسّر الشارح [٣٥٦] ذلك بقوله: «أي في المسائل المهمّة التى هي الأُمّهات كقِدَم العالم و صحّة المعاد و ثبوت السعادة و الشقاوة و أنّه ـ تعالى ـ عالم بجميع الأشياء و أنّ صفاته عين ذاته و أنّه يفعل بالذات و أمثال ذلك من أُصول المسائل الحكمية و أُمّهاتها؛ و أمّا الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف مآخذها.» [٣٥٧] فالمراد بقِدَم العالم فيه إنّما هو نفي البدؤ الزماني عنه؛ يعني أنّه لم يتقدّمه شطرٌ من الزمان أصلاً.

و لا شكّ أنّه متّفق عليه بين الفلاسفة لا يستنكره مَن له قسطٌ من تحصيل الحكمة، بل بضاعة من غريزة العقل.

و أمّا إثبات البداية له على المعنى المحصّل الذي سمّيناه الحدوث الدهري

---

١. س، ن: ـ من.

فدقيق غامض لم‌يتعرّفه الجمهور لدقّته و غموضته؛ و[1] إنّ معلّم الفلسفة المشّائية و من تأخّر عنه إلى يومنا هذا لفي غفلة عنه لمحوضة عقليته و شدّة ارتفاعه عن الوهم؛ و أيم اللّه إنّه لَمِن أُمّهات المسائل و عويصاتها ولكن يعسر إليه بلوغ الطبيعة الوهمية بنقيصاتها؛ فصقالة الجوهر القابل لفيض العقل إنّما إكسيرها رفض البدن الغليظ[2] السابل لفطرة النفس و ﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤتِيهِ مَن يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ﴾ [۳۵۸].

ذيل

ما أصحّ قول الشيخ الرئيس في التعليقات: «المُحدَث إن عُني به كلّ ما له أيسٌ بعد ليسٍ مطلقاً ـ أي بعد أن كان معدوم الذات لا معدوماً في حالٍ من أحواله و إن لم‌يكن في الزمان ـ كان كلّ معلول مُحدَثاً؛ و إن عُني به كلّ ما وجد في[3] زمان و وقت قبله؛ فبطل لمجيئه بعده أو تكون بعديته بعديةً لاتكون مع القبلية موجودة، بل ممايزة لها في الوجود؛ لأنّها زمانية؛ فلايكون كلّ معلول مُحدَثاً، بل المعلول الذي سبق وجودَه زمانٌ و سبق وجودَه لا محالة حركةٌ و تغيّرٌ» [۳۵۹] لو كان يشعر أنّ هناك قسماً آخر يتوسّط القسمين هو أن يعنى بالمُحدَث كلّ ما سبق وجودَه عدمٌ واقعيٌ في الأعيان؛ فيكون أيسيته بعد ليسيةٍ مطلقةٍ سرمديةٍ لا بحسب الذات فقط في اعتبار العقل، بل واقعة في الأعيان خارج الأذهان على أن تكون البعدية ممايزة للقبلية لا ممايزةً زمانيةً بل سرمديةً؛ فيكون كلّ معلول مُحدَثاً على هذا النحو أيضاً كما أنّه مُحدَث بحسب الذات؛ و الحوادث الزمانية مُحدَثة على الأنحاء الثلاثة جميعاً.

---

۱. س: ـ و.
۲. س: الغليط.
۳. س، ن: ـ في.

ثمّ لو تفطّن لذلك لم‌يردف قوله بأنّ العالم ليس وجد بعد أن لم‌يكن موجوداً بعديةً حدثت مع بطلان معنى هو القبلية؛ فيكون قد وجد وجوداً زمانياً متقدّراً يكون فيه القبل متقدّماً على البعد و يكون القبل باطلاً لمجيء البعد؛ فكأنّه قداستبان لديك أنّ بعض ما يوجد بعد أن لم‌يكن ليس يوجد وجوداً زمانياً متقدّراً كالزمان نفسه و هو مسبوق بجميع أجزائه بالعدم لا بأن ينتهى إليه طرفه فقط.

ختام

ذكر المشّاؤون أنّ الموجودات منها ما هي متحقّقة الوجود محصّلته و منها ما هي أضعف في الوجود؛ و الزمان من الأُمور الضعيفة الوجود كالحركة و الهيولىٰ؛ و قيل في الشفاء: «و الزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة» و كأنّ المعلّم الأوّل أخذ هذا المعنى من قول أُستاده إمام الحكماء[1] أفلاطن الإلهي في أُسؤلته [٣٦٠] عن تلميذه طيماوس «ما الشيء الكائن و لا وجود له؟» و «ما الشيء الموجود و لا كون له؟» يعنى بالأوّل الحركة المكانية و الزمان؛ لأنّه لم‌يؤهّله لإسم الموجود و يعنى بالثاني الجواهر العقلية التي هي فوق الزمان و الحركة و الطبيعة و حقّ لها إسم الموجود؛ إذ لها السرمد و البقاء و الدهر.

ثمّ من الأُمور المتعلّقة بالزمان أنّ الزمان محسوس لنا من وجهٍ و معقول من وجهٍ؛ فإنّ كلّ احساسٍ يتبعه تعقّلٌ و من فقد حسّاً فقد علماً و معقول للباري ـ تعالى ـ من كلّ وجه؛ فلذلك لايكون المدرك الزماني لنا إلّا بالحسّ و التخيّل و يكون للباري ـ تعالى ـ على المعقولية الصرفة و عقل الباري له أتمّ و أرفع من

---

١. س: الحكمة.

إدراكاتنا التعقّلية بما لايحصىٰ و أشدّ و أقوىٰ منها بما لايتناهى.

و من المباحث المتعلّقة بالزمان أنّ الزمان ليس بعلّةٍ لشيءٍ من الأشياء، بل إنّما يتوقّف الحوادث على حصص من الحركة التي هي محلّه؛ فلذلك يختصّ وجوداتها بالأزمنة المعيّنة على مجرّد أن يكون هي ظروفاً و أوقاتاً لها لا على أن يكون هناك علّية و تسبّب لكنّه إذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد أو يُعدم و لم‌تُرَ له علّة ظاهرة نسبَ الناسُ ذلك إلى الزمان إذ[1] لم‌يجدوا هناك مقارناً غير الزمان أو لم يشعروا به؛ فإن كان الأمر محموداً مدحوا الزمان و إن كان مذموماً ذمّوه لكنّ الأُمور الوجودية في أكثر الأمر ظاهرة العلل، و العدم و الفساد خفيّ العلّة؛ فإنّ سبب البناء معقول و سبب الانتقاض و الاندراس مجهول في الأكثر و كذلك إن شئت استقريتَ جزئياتٍ كثيرةً فيعرض لذلك أن يكون أكثر ما يُنسب إلى الزمان هو من الأُمور العدمية و الفساد كالنسيان و الهِرَم و الانتقاض و وهن المادّة و غير ذلك؛ فلذلك صار الناس يولعون بذمّ الزمان و هَجْوه؛ و لكلٍّ من تلك الأعدام و الفسادات علل و أسباب في عالم الطبيعة.

هذا على ظاهر الفلسفة و أمّا على ما أدّى إليه الفحصُ التحقيقيُّ ـ كما أشرنا إليه ـ فشيء من العدميات لايستند إلّا إلى عدم علّة الوجود أو عدم علّة استمراره؛ و كلّ عدمٍ و إن كان طارياً في ظاهر الأمر فهو أزلي في نفسه؛ لأنّه عبارة عن عدم تحقّقِ الوجود في زمان ذلك العدم [۳۶۱] و الوجودُ غير متحقّقٍ في زمان ذلك العدم [۳۶۲] من الأزل [۳۶۳]؛ إذ الوجود إنّما يتحقّق في زمان ذلك[2] الوجود و لايرتفع تحقّقه في ذلك الزمان [۳۶۴] أصلاً، بل قد لايستمرّ؛ [۳۶۵]

---

۱. س: إذا.
۲. س: ـ ذلك.

فلايتحقّق الوجود في زمان آخر؛ فيبقى الشيء على عدمه الأزلي في ذلك الزمان، لعدم تحقّق ما يستوجب فيضانَ الوجود فيه عن العلّة؛ فينقطع استمرار الوجود بعدم فيضانه؛ فيظنّ أنّه قد انقطع الوجود بأن ارتفع و حدث عدمٌ؛ و ليس كذلك؛ فكلّ عدمٍ و فسادٍ و اندراسٍ و وهنٍ في المادّة فإنّما يكون على ذلك السبيل.

و ذلك كلّه على مسلك الحكمة و ما يذهب إليه الحكماء؛ و رهطٌ من المتكلّمين يجعلون الأعدام و الفسادات و تخصيصات الوجودات بتأثيرات العلّة من قِبَل خصوصيات الأوقات؛ و أمّا أنا فلا أُقلّد في ما اعتقده إلّا الحقّ و لا أتّبع إلّا البرهان؛ فللحقّ أهل يجدون العقل عليه دليلاً و للباطل أهل لايستطيعون إلى الحقّ سبيلاً؛ و لولا أن ثبّتنى ربّي لقد كدتُ أركن إليهم شيئاً قليلاً.

و إذ قد بلغ فحصُ الحقّ بنا إلى هذا النصاب فلْنختم عليه النزعة الأولىٰ من المساق الأوّل و نأخذ في ابتداء القول من النزعة الثانية و عالم العقل لنا بفضل اللّه و رحمته كالمنتزعة و القوّة النظرية كإنسانية[1]؛ فقد تولّينا أرصاداً عقليةً رصدنا فيها مسير كوكب التحقيق في فلك الحكمة و سير نجم الحقّ على معدّل نهار[2] التحقيق بآلات رصدية من تقويم الفكر و تلطيف السرّ و تهذيب النفس و تخليص العقل عن الوهم صالحةً للرصدَين الحدسي و الفكري متّخذين ذات شعبتَين [٣٦٦] من النفس المجرّدة و ذات حلقٍ من القوّة العاقلة و ذات ثقبتَين من القوّة النظرية و أُسطرلاباً من العقل الخالص و ربعاً مجيّباً من السرّ النقيّ و مقياساً من البرهان الصريح و فرجاراً من الوجدان الصحيح و مِسطرة من سلامة الفطرة و استقامة الفطنة و حلقة إسكندرية من دايرة اليقين على جَيب النظر البالغ و قُطر القول

١. ن: كالسانيه.
٢. ن: النهار.

المبين؛ و لابدّ لمُدرِك الحقّ من أن يضع لزنة العلم ميزاناً من الطبع المستقيم و معياراً من الذوق السليم مع إهمالٍ لجانب البدن و رفضٍ لجهة الطبيعة.

فلْيَكن عندك سنّة عقلية في مطالعة هذه النزعة، بل نزع هذا[1] الكتاب على العموم لاتتعدّاها هي أنّه متىٰ ما ضاق عليك الأمر في نيل المرام و إذعان الحقّ من بعد فقه الكلام فعليك أن تهاجر كورة الطبيعة و تجاهد بُغاة العقل من القُوىٰ الوهمية و الخيالية و ترفض أعداء اللّه فيك من الدواعي الجسمية و الصوارف البدنية و تستهتك الجلابيب الجسدانية[2] و الغواشي الهيولانية و تستحقر البهجة الجسدية و اللذّة المزاجية؛ فعساك تنفصل عن عالم الغرور [٣٦٧] و تتّصل بالملأ الرفيع حول حضرة القدس بالأُفق الأقصىٰ و تفارق أصقاع إقليم الزور و تتمسّك بجناب ربّك الأعلىٰ؛ فيتيسّر لك أن تشاهد فضاء عالم الملكوت من كوّة النفس الناطقة بعين العقل المستفاد و هنالك يتهيّأ لعقلك أن يسبح في نهر علم اليقين؛ فيصل إلى شاطئ حقّ اليقين.

و إذ دريتَ أنّ مقناطيس درك الحقّ هو صَدْع غِيَمِ القلب بالبروق الخاطفة الملكوتية و تنوير جوّ السرّ بالأنوار الساطعة اللاهوتية؛ فإذا استقيتَ ماء الحكمة من شطّ العقل فاحذِر أن يدور بك دولاب الوهم أدوار الشكوك؛ و اللّه وليّ الفضل و الجود؛ و بيده مفاتيح الفيض و مقاليد الوجود؛ و الحمد للّه كما يليق بكرم وجهه و عزّ جلاله.

فلقد نجز القول في النزعة الأولىٰ بمنّه و إفضاله؛ و كتب مصنّفه أحوج الخلق إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد المدعوّ باقر الداماد الحسيني، ختم اللّه

---

١. ن: ـ هذا.

٢. ن: ـ الجسدانية.

له بالحُسنىٰ حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً راجياً مؤمّلاً داعياً.[١]

١. س: + أمّا بعد، فقد كان مِن منّ الرحيم الرحمن الذى لا يكدّر عن عطاياه بالامتنان و لايبيع نعمه بالأثمان أن وفّق عبده ـ و هو أولىٰ بالحرمان ـ لاقتطاف ورود هذه الأزهار و اجتناد إلى هذه الثمار و اقتناء هذه اللوالي البحرية و العقود الجوهرية و النخب الصحاح اللغوية و أخذها من الساحل حيث ألقاها اليمّ فيه و أبداها قذف متلاطم العباب إليه؛ و هي لعمري الجوهر الذي لم يثقب و المطيّة اللتي لم تركب و لمّا كان مؤلّفها و مبدعها و مصنّفها من ذرّية المصطفى و عترة المرتضى كانت بكلامهم أنسب و إملائهم أقرب؛ فهي حدّ وسط بين كلامهم و كلام البريّة؛ و لها على ماسواها ما لمؤلّفها من المـزيّة كـتبتها بـحمد اللّـه مسودّتها الأصلية و نسختها اللتي بخطّه الأوّلية. تمّ هذا الكتاب بعون اللّه الملك الوهّاب في يوم الخميس ثامن من شهر ربيع الأوّل سنة ستّ و ستّين بعد الألف من هجرة النبوية ـ صلوات اللّه عليه ـ أنا أقلّ العباد، الحقير الفقير الجاني المذنب العاصي، مـحمّدقاسم بـن احـمد الطـبرستانى [بـلدة مـن بـلاد المشـهور بالبارفروش] نقل من خطّ السيّد الزكيّ، أفضل المتقدّمين و المتأخّرين، مير محمّدباقر الداماد الحسيني ـ نوّر اللّه مرقده و نوّر ضريحه ـ و كان مسكني و منامي في ذلك الزمان في مدرسة الشيخ المغفور المبرور شيخ لطف اللّه الميسي العاملي. ن: ـ و كتب مصنّفه... داعياً.

النزعة الثانية

بسم اللّه الرحمن الرحيم و الاعتصام بالعزيز العليم[1]

ربّ لاأثق إلّا بك و لاأتّكل إلّا عـليك و لاأرىٰ فـي الوجـود إلّا نـور وجـهك؛ فأدرِكني بفيض فضلك و اهدِني سبيلاً إلى جناب قدسك و لاتجعل للشيطان على قلبي دليلاً و لا للباطل إلى سرّي سبيلاً.

و صلِّ و سلِّم على أفضل الوسائل إليك، محمّد، أكرم المرسلين و آله أفاضل المعصومين ما دارت السموات على الأرضين.

النزعة الثانية

من المساق الأوّل من كتاب الصراط المستقيم في أنحاء الحدوث الزماني و تحقيق القول فيها و ما يترتّب على الفحص عنها و كشف غطاء الخفاء عن مُحَيّا الحقّ في غوامض حكميةٍ ترتبط بمسائل الحركة و تلتصق بالمباحث الزمانية

---

١. س، ن: ـ و الاعتصام بالعزيز العليم.

۵

فصل

في أنواع الحدوث الزماني و تحقيق ما عليه الأمر فيها و ما يُناط[1] [۳۶۸] بالفحص عنها على سبيل قول تحصيلي

إشارة

لعلّ النظر التحقيقي لايسع إلّا أن نقول على سياق ما قاله الشيخ في الشفاء و غيره: إنّ وجود الشيء الواحد الزماني أو عدمه:

[الف.] إمّا أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعةً في آنٍ يختصّ به؛ فإن استمرّ كان ذلك الآن أوّلَ آناتِ حصول الوجود أو العدم؛ و إن لم يبق كالأُمور الآنية كان مجرّد ذلك الآن لاغير ظرف الحصول.

[ب.] و إمّا أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الوحداني له هويّة اتّصالية لايمكن أن يتحصّل إلّا في زمان واحد متّصل على سبيل الانطباق عليه؛ و يعبّر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج؛ و لايلزم أن يكون حصول ذلك الشيء

---

۱. س: يُباط.

حصولَ أشياءٍ كثيرةٍ في أجزاء ذلك الزمان؛ لأنّه من حيث هويّته ليس بملتئمٍ عن أشياء كثيرة، بل[1] هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء؛ فهو قبل عروض القسمة ليس إلّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد و لايكون لذلك الزمان طرفٌ يوجد هو فيه؛ لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرفِ زمانٍ أو حدٍّ من حدوده، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان؛ و أمّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء؛ فهذا الحاصل ـ أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي ـ لايكون له آن ابتداء الحصول، بل ظرف حصوله إنّما هو الزمان لا طرفه.

[ج.] و إمّا أن يكون زمانياً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه و لا فيه على سبيل الانطباق عليه؛ إذ لايكون للشيء الحاصل هويّة اتّصالية ينطبق على الزمان، بل إنّما يختصّ حصوله بذلك الزمان على معنى أن لايمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آنٌ إلّا و يكون ذلك الشيء حاصلاً فيه و لايكون لذلك الحاصل آن أوّل الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان و لا آن آخر فيه.

و[2] تقرير القول كأنّه على أُسلوب تحصيلي قد اضمحلّ به ما استشكله مُثير فتنة التشكيك من الشكوك في الملخّص و في شرحه للإشارات.

شكٌّ وهميٌّ و فحصٌ حِكميٌّ

كأنّك متوهّم أنّ وجود الشيء أو[3] عدمه بتمامه إمّا أن يحصل يسيراً يسيراً؛ فيكون في زمانٍ على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى الأجزاء حسب انقسامه أو دفعةً

---

١. س: ـ بل. ٢. س: ـ و. ٣. ن: و.

واحدةً؛ فيكون في آنٍ قطعاً و[1] هو آن أوّل الحصول.

و كذلك تقول: إمّا أن يحصل بتمامه دفعةً واحدةً؛ فيكون في آنٍ هو آن أوّل الحصول ضرورةً أو لا بل قليلاً قليلاً؛ فيكون لا محالة في زمانٍ ينطبق هو عليه؛ فكيف يتصوّر[2] هناك الواسطة؟!

فيقال لك: الموجود أو المعدوم دفعةً بمعنى الذي يحصل في آنٍ واحدٍ يختصّ به ابتداءُ وجود الشيء أو عدمه بتمامه ليس لازماً لمقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً أو يعدم يسيراً يسيراً، بل هو أخصّ صدقاً و تحقّقاً ممّا هو المقابل له[3]؛ و المقابل هو الذي ليس يذهب إلى الوجود أو العدم أو الاستحالة أو غير ذلك يسيراً يسيراً؛ و هذا يصدق على ما يحصل وجوده بتمامه دفعةً واحدةً في آنٍ مّا سواء استمرّ زماناً مّا أو لم يبق بعد ذلك الآن أصلاً أو يحصل عدمه بتمامه دفعةً واحدةً في آنٍ مّا و على ما يحصل وجوده بتمامه في زمانٍ مّا بأن يكون في جميع ذلك الزمان موجوداً على معنى أنّه في كلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان و في كلّ آنٍ من الآنات المفروضة فيه موجود بتمامه و يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان وليس بزمانٍ معدوماً أو ما يقع عدمه بتمامه في زمانٍ مّا بأن يكون في كلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان و في كلّ آنٍ من الآنات المفروضة فيه معدوماً و يكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان و ليس بزمانٍ موجوداً. [۳۶۹]

فهذا الوجه الأخير ليس يوجد فيه الشيء أو يعدم قليلاً قليلاً و الأوّل أيضاً كذلك و هو الذي يكون وجوده أو عدمه في آنٍ لكن هذا الوجه يباين ذلك الوجه الأوّل بأنّ ذاك قد فرض فيه الحكم في الآن الذي هو نهاية الزمان بالذات كالحكم في جميع ذلك الزمان إذا كان للحكم استمرارٌ و في هذا قد فرض الحكم

---

۱. ن: ـ و. ۲. ن: هو عليه فلايتصوّر. ۳. س، ق: ـ له.

في ذلك الآن مخالفاً للحكم في ذلك الزمان من غير أن يوضع آنٌ بعد ذلك الآن لابتداء المخالفة و إلّا لوقعت مشافعة بين آناتٍ و لكان ذلك الآن هو الطرف بالذات.

و ليس كلامنا الآن في أنّ هذا الوجه الثاني يصحّ وجوده أو لايصحّ؛ فإنّا لانتكلّم فيه من حيث يصدّق[١] بوجوده؛ بل إنّما نلحظه من حيث يحمل عليه سلبٌ مّا ـ أعني أنّه ليس يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً ـ و له في ذلك شريک؛ فذلك[٢] الشريك أخصّ من هذا السلب و الأخصّ لايلزم الأعمّ؛ و ليس يجب أن يكون الشيء من حيث يتصوّر موضوعاً أو محمولاً بحيث يصدّق بتحقّقه أو لايصدّق؛ و قد علم هذا في صناعة المنطق. فإذن قولنا: «ليس يوجد أو يعدم يسيراً يسيراً» الذي هو مقابل قولنا: «يوجد أو يعدم يسيراً يسيراً»[٣] أعمّ من قولنا: «يوجد أو يعدم دفعةً» بمعني أنّه يكون حاله ذلك في آنٍ مبتدأ و كذلك مقابل «ما يوجد أو يعدم دفعةً» هو «ما لايوجد دفعةً» أي لايوجد في آنٍ مبتدأ أو لايعدم كذلك و ليس يلزمه لا محالة «أنّه يوجد أو يعدم قليلاً قليلاً» بل قديصدق معه الذي بحسب الوجه المذكور؛ فليس قولك: «إمّا أن يكون يسيراً يسيراً أو يكون دفعةً في آنٍ مبتدأ» أو قولك: «إمّا أن يكون دفعةً أو يكون قليلاً قليلاً»[٤] صادقاً صدقَ المنفصلِ المحيطِ بطرفَي النقيض أو المحيط بشيءٍ و ما يلزم نقيضه. فقد تبيّنت الواسطة؛ فاعتزِل الوهم تتعرّفها.

تبيان

سبيل البرهان على تثليث القسمة و تحقّق[٥] هذه الواسطة على سياق ما في الشفاء

---

١. س: تصدّق.
٢. ن: فذاك.
٣. ن: ـ الذى هو مقابل... يسيراً.
٤. ن: دفعة أو قليلا.
٥. ق: تحقيق.

هو أن ننظر[١] هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحالٍ و في الآخر بحالٍ أُخرىٰ قد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعاً أو يكون فيه على إحدى الحالين دون الأُخرىٰ؛ و من المعلوم أنّ الأمرين اللذين هما في قوّة المتناقضين أو المتقابلين تقابلَ العدمِ و الملكةِ يمتنع خلوُّ الشيء أو الموضوع القابل عنهما جميعاً في ذلك الآن.

ثمّ من الأُمور ما يحصل في آنٍ ثمّ يتشابه حاله في أىّ آنٍ فُرض في زمان وجوده و لايحتاج في أن يكون إلى أن يطابق مدّةً، كالمماسّة و التربيع و غير ذلك من الهيئات القارّة المتشابهة الحال في كلّ آنٍ من زمان وجودها؛ و ما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به.

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده و الآن الفاصل بينهما لايحتمله كالحركة التي لاتشابه[٢] حالها في آنات زمان وجودها، بل يتجدّد بحسبها[٣] في كلّ آنٍ قُربٌ جديدٌ إلى الغاية و بُعدٌ عن المبدأ و هي إنّما تحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك؛ أي[٤] في جميع الزمان الذي هو بعده و في جميع آناته؛ و كذلك ما لايقع إلّا بالحركة، كاللامماسّة التي هي المفارقة بعد المماسّة؛ فلمثل هذه الأُمور لايكون أوّل آنات التحقّق[٥] و إلّا فإمّا أن يتّصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك؛ فيلزم تشافع الآنات أو يتخلّل بينهما زمانٌ؛ فيلزم خلوُّ الشيء في ذلك الزمان عن الحركة و السكون و المماسّة و اللامماسّة مثلاً.

و بالجملة: الحركة التوسّطية موجودة قطعاً و لاتحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية؛ لأنّه آخر آنات السكون.

و أيضاً: هو منطبق على طرف المسافة الذي هو مبدأها؛ فكيف يصدق أنّ

---

١. ق: تنظر. ٢. ق: يتشابه. ٣. ن: ـ بحسبها.
٤. ن: ـ أي. ٥. ق: التحقيق.

المتحرّك بحسب وقوعه فيه متوسّط بين مبدأ المسافة و منتهاها؟! و بعد ذلك الآن لايخلو عنها آنٌ من آنات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه؛ و لا يمكن أن يتلو ذلك الآنَ آنٌ آخر؛ فيقع بين الآنات مشافعةً؛ فإذن هي موجودة في زمانٍ مّا[1] و في كلّ آنٍ من آناته و ليس لها آن ابتداء الحصول و كذلك حال ما لايتمّ حصوله إلّا بالحركة التوسّطية و لايستدعي قدراً معيّناً من الحركة القطعية أصلاً، بل يكفي فيه تحقّقُ حركةٍ مّا على أيّ قدرٍ كان.

و أيضاً: ما يختصّ وجوده بآنٍ فقط كالأُمور الآنية الوجود إنّما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه آن الوجود و في جميع الآنات بعد ذلك الآن[2] و لايكون هناك آن مبتدأ يختصّ به أوّل وقوع العدم.

تنبيه

أوّل الأقسام ـ أعني الحصول الدفعي ـ و هو الحصول دفعةً في آنٍ هو طرف للزمان و فصل مشترك بين حاشيتَيه لايقع إلّا في الحوادث الزمانية؛ فإنّ القديم الزماني لايبتدأ وجوده في آنٍ، بل إنّما يكون حادثاً دهرياً يُخرجه مُبدِعه من العدم الصرف الواقع في الخارج إلى الوجود من دون أن يتحقّق هناك آنٌ يكون طرفاً لزمانٍ على ما قد استبان لديك من قبل؛ و أمّا الأخيران ـ أعني الحصول يسيراً يسيراً في زمان على سبيل الانطباق عليه و هو الحصول التدريجي و الحصول في نفس الزمان لا على التطابق و هو الحصول الزماني ـ فكما يكونان في الحوادث الزمانية كالحركات القطعية الحادثة زماناً و مقاديرها من الأزمنة و الحركات التوسّطية الراسمة لتلك الحركات و الآنات السيّالة الراسمة لتلك

---

١. س، ق: ـ ما.

٢. ن: ـ بعد ذلك الآن.

الأزمنة فقد يكونان للقديم الزماني أيضاً كالحركة القطعية للفلك الأقصىٰ و الزمان الذي هي محلّه و الحركة التوسّطية لذلك الفلك و الآن السيّال الذي هو منطبق عليها.

توضيح

فإذن الحادث الزماني ليس ما يكون له أوّل آنات الوجود، بل هو ما يكون زمان وجوده مسبوقاً بزمان عدمه أو آن وجوده[1] طرفاً لزمان عدمه السابق سواء كان طرفاً لزمان عدمه اللاحق أيضاً؛ فيكون فصلاً مشتركاً بين زمانَى عدمَيه السابق و اللاحق أو كان طرفاً لزمان وجوده البقائي؛ فالحادث الزماني يكون على ثلاثة أضرب:

[الف.] ضرب منه يوجد عن العلّة دفعةً في آنٍ مّا من الآنات و يكون وجود هذا الحادث[2] أو أوّل حدوثه لا محالة منطبقاً على ذلك الآن.

[ب.] و ضرب منه يوجد عن العلّة في مجموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه بحيث ينفرض بإزاء كلّ جزء من الزمان جزء في ذلك الحادث؛ فيكون تحصّلُ كلِّ بعضٍ من أبعاض ذلك الحادث في بعض معيّن من أبعاض ذلك الزمان.

[ج.] و ضرب منه يوجد مجموعه في جميع أجزاء زمانٍ مّا لا على نحو الانطباق عليه، بل بأن يوجد جميع ذلك الحادث في كلّ جزءٍ فُرض من أجزاء ذلك الزمان.

و أمّا الحادث الدهري فيفيض بتمامه عن العلة مرّةً واحدةً ولكن لا في زمانٍ و

---

١. ن: ـ مسبوقاً بزمان عدمه أو آن وجوده.

٢. ن: ـ و يكون وجود هذا الحادث.

لا في آنٍ مّا من الآنات و هو يشارك الحادث الذاتي في ذلك المعنى و يباينه من حيث إنّ وجوده يكون مسبوقاً بعدمه في الخارج؛ فيحدث بتمامه عن العلّة مرّةً واحدةً و يقع في الدهر الذي ليس فيه امتداد و لا مقابله؛ و الحادث الذاتي لو لميكن حادثاً دهرياً على ما اخترعه المتهوِّسون بالقِدَم لايكون كذلك، بل يكون موجوداً دائماً دواماً دهرياً لكن لا دواماً ذاتياً، بل بتأثير العلّة و إفاضة الموجِد على الدوام.

استقراء

يندرج في النوع الأوّل الأُمورُ الآنيةُ كالوصولات إلى حدود المسافة و الوصول إلى ما إليه الحركة و الكون و التربيع و التماسّ و السكون [٣٧٠] و انطباق إحدى الدايرتين على الأُخرىٰ و أحد الخطّين على الآخر و كلّ ما يكون له آن ابتداء الحدوث ثمّ يستمرّ وجوده زماناً.

و تقع في النوع الثاني الحركاتُ القطعيةُ و مقاديرُها المنطبقةُ هي عليها من الأزمنة [٣٧١] الحادث ارتسامها في الأذهان و ما يتّبع الحركات من الهيئات الغير القارّة[١] كالأصوات و أمثالها.

و يدخل في النوع الثالث الحركاتُ التوسّطيةُ و حدوثُ الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطّين متوازيين يتحرّك أحدهما عن المسامتة إلى الموازاة و افتراقُ أحد الخطّين المنطبق أحدهما على الآخر عنه أو تقاطعهما بالحركة و اللاوصولُ و اللامماسّةُ و الفسادُ و بالجملة كلّ ما لايتمّ إلّا بالحركة لا بالانطباق عليها و عدمُ الأُمور الآنية الحصول و عدمُ الآن، بل الأعدام الطارية للحوادث

١. ن: الهيئات القاره.

مطلقاً بعد آخر آنات وجودها. [۳۷۲]

و لو استقريتَ وجدتَ جزئيات تكاد لاتنحصر[1].

تذكير

فإذن قد انكشف لك ما أسلفناه مِن حلّ الشكّ للمتوهّمين في أمر عدم الآن و أنّه يلزم أن يكون تدريجياً أو يستوجب مشافعةً بين الآنات؛ فكأنّه قد بـان أنّ الآن إنّما يُعدَم في جميع الزمان الذي بعده و في كلّ جزء و حدّ منه لا في آنٍ يليه؛ فإنّ فنائه[2] ليس إلّا بعبور زمانٍ مّا غير متعيّن الامتداد.

و اعتبِر الحكمَ من النقطة؛ فما أشبه أمر الآن بأمرها؛ فكما أنّ النقطة موجودة طرفاً للخطّ و ليست موجودة في نفس الخطّ و ليس يتلوها نـقطة يـبتدأ مـنها عدمها.

فالحكم بأنّ النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخطّ و ليس بصادقٍ على نفس الخطّ المتّصل؛ و الحكم بأنّها ليست بموجودةٍ هناك صادق على نفس الخطّ وليس بصادقٍ على طرفه؛ و لايلزم من ذلك أن يكون للخطّ طرف آخر غير تلك النقطة يصدق عليه الحكم بأنّها ليست بموجودةٍ هناك؛ فكذلك في الآن بالنسبة إلى الزمان.

عقدة و تعقيد

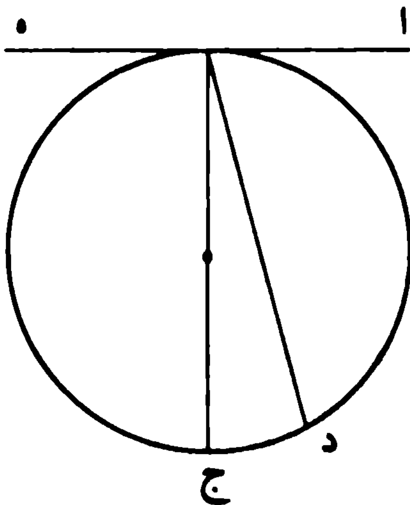
أ سمعتَ ما يُعدّ من عويصات الشكوك و مُستصعبات الأوهام أنّه قد برهن أُقليدس الصوري في خامس عشر المقالة الثالثة[3] مـن أُصول الهـندسة عـلى أنّ الزاويـة

---

۱. ن: لاتكاد تنحصر. ۲. ق، ن: فناه. ۳. ن: الثانية.

الحادثة من الدايرة و الخطّ المماسّ لها أحدّ من كلّ زاوية حادّة مستقيمة الخطّين؟ فلامحالة تكون[1] الزاوية الحادثة من قطر الدايرة و مقعّرها أعظم من جميع الزوايا الحادّة المستقيمة الخطّين لما بيّنه أُقليدس في ذلك الشكل أيضاً و لأنّها تتمّم الزاوية الأولىٰ من قائمة؛ إذ الخطّ الخارج من نقطة التماسّ إلى مركز الدايرة عمود على الخطّ المماسّ، كما برهن عليه في هذه المقالة؛ و يلزم من ذلك أنّه إذا حرّك القطر من طرف المركز أدنىٰ حركة مع ثبات نقطة التماسّ تصير الزاوية الحادثة من القطر و الدايرة بعد الحركة أعظم من قائمة من غير أن تصير مثل القائمة؛ لأنّ أيّ قدرٍ يتحرّك القطر ينضاف إلى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطّين و هي أعظم من الزاوية الحاصلة من الدايرة و الخطّ المماسّ التي كانت متمّمة للزاوية الحاصلة من الدايرة و القطر من قائمة؛ فيكون مجموعهما أعظم من قائمة؛ فيلزم أن يصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير من غير أن يصير مساوياً له؛ و هذا هو الطفرة.

و يلوح الأمر من النظر في دايرة «ب ج د» على قطر «ب ج» و الخطّ المماس لها «ا ب ه» و خطّ «ب د» منطبقاً تارةً على قطر «ب ج» و مفترقاً عنه أُخرىٰ بالحركة من جانب المركز مع ثبات طرفه المنطبق على «ب» نقطة التماسّ و بقاء قطر «ب ج» على ما كان.



ثمّ هل أضعيتَ إلى الذي [۳۷۳] يقول و هو ممّن قد[2] يستطيل [۳۷۴] على أهل صُقع التحصيل: «و هذا الإشكال ممّا لم يصل إلينا من أحد من الفضلاء و

---

١. ق: يكون.
٢. ق: ـ قد.

الأذكياء حلّه.

و أقول: قد تحقّق عند المحقّقين أنّ الزاوية من الكيفيات المختصّة بالكمّيات و ليس كمّاً بالذات، بل الكمّ بالذات هو السطح الذي هو معروض الزاوية؛ و لا شكّ أنّ السطح الصغير في هذه الصورة لايصير أعظم من الكبير إلّا بعد أن يساويه؛ و أمّا الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لاتوجد في هذه الحركة، كما أنّه لاتوجد الصفرة في الحركة من الفستقية إلى السواد و لا البياض؛ و في الطعوم لاتوجد في الحركة من الحموضة إلى الحلاوة المرارةُ.

و الحاصل: أنّ الطفرة إنّما تلزم لو كان المقدار الأصغر قد زاد على المقدار الأكبر من غير أن يساويه؛ و المقدار هو السطح و هو لايزيد على السطح الأعظم منه إلّا بعد أن يساويه؛ و أمّا الزاوية فليست مقداراً بالذات، بل هي من الكيفيات العارضة للسطح؛ و لايلزم تحقّقُ جميعِ الكيفيات في جميع الحركات الكيفية.»

و لايستشعر أنّ الكيفيات المختصّة بالكمّيات تتّصف[1] بالمساواة و المفاوتة حسب اتّصاف الكمّيات التي هي[2] محالّها. نعم لايكون ذلك لها[3] بالذات؛ فاختلافها بالعِظَم و الصِغَر أو مساواتها يستلزم اختلافَ كمّياتٍ هي معروضاتها أو مساواتها و بالعكس، بل هو ذلك بعينه منسوباً إليها بالعرض لعلاقة المقارنة؛ فكما أنّ السطح الناقص عن آخر لايزيد عليه بالحركة و التدريج إلّا بعد المساواة ـ كما استيقنه ـ فكذلك الكيفية المختّصة به الموصوفة بالمساواة و المفاوتة بالعرض و التبعية لاتزيد على كيفيةٍ أُخرىٰ ناقصةٍ عنها[4] إلّا بعد البلوغ إلى مساواتها؛ و الكمّية و الكيفية المتكمّمة بالعرض سبيلهما في ذلك واحد.

ثمّ أ ليس السطح المتوسّط بين السطحين المعروضين لهيئتَى[5] الحدّةِ و الانفراجِ

---

۱. ق: يتصف.
۲. ق: ـ هي.
۳. ن: لها ذلك.
۴. ن: ـ عنها.
۵. ن: لهيئة.

هو السطح المعروض لهيئة القائمة؟! فإذ يبلغ السطح الواقع في الدايرة إلى مساواة سطح القائمة هل يعرى عن إحاطة الخطّين الغير المفارقين إيّاه و لايكاد يتوهّمه ذو غريزة العقل أصلاً أو لم يعر؟ فيلزم أن تعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعاً و هو ممتنع هناك؛ فالذهاب إلى الكيفية لايُنجي، بل لايُجدي أصلاً على أنّ الرياضيين يجعلون الزاوية من مقولة الكمّ و الإشكال عليهم و الصفرة غير متوسّطة بين الفستقية و السواد و لا واقعة في مسلك الانتقال من البياض إلى السواد من طريق الفستقية؛ فإنّ لذلك الانتقال مسالك شتّىٰ و في كلٍّ متوسّطات و في السلوك إنّما يجب البلوغ إلى المتوسّط لا غير؛ فلايقاس عليها حال القائمة المتوسّطة بين الحادّة و المنفرجة.

تنوير و حلّ

أ ليس من المستبين لديك أنّ الطفرة إنّما هي تركُ حدٍّ من حدود ما فيه الحركة و نيلُ حدٍّ آخر منها بالحركة التدريجية من دون البلوغ إلى حدٍّ يتوسّطهما[1]؛ فإذا انضمّ إلى مقدارٍ مّا مقدار انضماماً تدريجياً من غير أن ينضمّ إليه أوّلاً ما هو أقلّ من ذلك المقدار كانت[2] هناك طفرة؛ و أمّا إذا فارق الشيء مقداراً و نال مقداراً آخر عظيماً لاعلى سبيل التدرّج فلايلزمه أن يكون ذلك من بعد البلوغ إلى ما هو أقلّ منه؛ فإنّه إنّما يرجع إلى انعدام فرد من المقدار و حدوث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتدائاً؛ و هو لايستوجب أن يكون ذلك مسبوقاً بحدوث ما هو أصغر منه؟!

و أما استبان لك ممّا تأسّس أنّه إذا تحرّك خطّ عن الانطباق على خطّ آخر مع

---

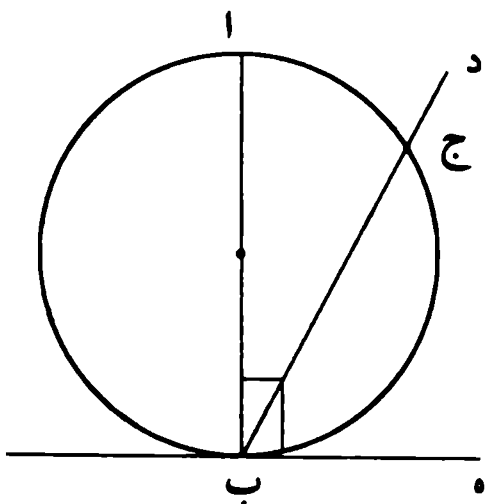
١. ن: يتوسّطها. ٢. س: ـ كانت.

ثبات انطباق[1] أحد طرفَيه على أحد طرفَى ذلك الآخر تحدث بينهما زاوية لا على التدرّج، بل حدوثاً زمانياً في نفس مجموع الزمان الذي هو بعد آخر آنات الانطباق و لايكون لها آن أوّل الحدوث؟!

فإذن قدانكشف عليك أنّ زاوية القطر و المحيط ليست تتعاظم على التدريج إلى أن تصير منفرجة، بل تحدث المنفرجة في جميع زمان حركة القطر مرّةً واحدةً لا على أن يختصّ ابتداء حدوثها بآنٍ؛ إذ الحادّة المستقيمة الخطّين الحادثة بين القطر المتحرّك و القطر المفروض ثابتاً تحدث كذلك و تنضمّ إلى زاوية القطر و المحيط انضماماً لا على التدريج، بل مرّةً واحدةً في نفس ذلك الزمان و كلّ آن مفروض فيه؛ فلاطفرة في تلك الأعظمية الحادثة مع الحركة التوسّطية للقطر و بسببها؛ فإنّها تتوقّف في تحقّقها على تحقّق حركةٍ مّا قطعيةٍ لا بأن تنطبق على قدرٍ مّا منها أصلاً؛ فإذن قد تحقّق الأمر سواء كانت الزاوية من الكمّيات أو من الكيفيات المختصّة بها؛ فلْيتحقّق[2].

تشكيك و حَسْم

و لعلّك تعود فتقول: زاوية «ا ب ج» الحاصلة من القطر و «ب ج د» المقاطع للدايرة أصغر من زاوية القطر و المحيط لوقوع أحد ضلعَيها و هو «ب ج د» بين ضلع «ا ب» المشترك بينهما و بين قوس «ب ج» الضلع الآخر لزاوية القطر و المحيط.



فإذا فرضنا حركة «ب ج د» مع ثبات نقطة «ب»

۱. ن: ـ انطباق.
۲. ن: فليحقّق.

منه منطبقاً على نقطة التماسّ إلى جهة «ج ب» إلى أن ينطبق على «ب ه» الخطّ المماسّ تقرب نقطة «ج» موضع تقاطع خطّ «ب ج د» و الدايرة شيئاً فشيئاً إلى نقطة «ب »محلّ تماسّ الدايرة و خطّ «ه ب» إلى أن تتبدّل إلى نقطة التماسّ و تنطبق على «ب»؛ فتعظم زاوية «ا ب ج» يسيراً يسيراً إلى أن تصير قائمة من دون البلوغ إلى مساواة زاوية القطر و المحيط؛ فإنّ «ب ج د» مادام مقاطعاً للدايرة تكون تلك الزاوية أصغر من هذه [٣٧٥] و إذا انتقل من التقاطع إلى التماسّ صارت هي أعظم منها؛ فقد صار الأصغر من مقدار أعظم منه بالتدريج على سبيل الانطباق على الحركة القطعية من غير أن يساويه.

ثمّ إنّ زاوية «ه ب ج» زاوية تماسّ خطّ «ه ب» و الدايرة و إن كانت أحدّ من جميع الزوايا الحادّة المستقيمة الخطّين لكنّها من المقادير القابلة للانقسام إلى غير النهاية و إن لم‌يمكن انقسامها بوقوع خطّ مستقيم بين ضلعَيها و حين انتقال خطّ «ب ج د» من مقاطعة الدايرة إلى مماسّتها تنضاف زاوية التماسّ القابلة للانقسام إلى غير النهاية إلى زاوية «ا ب ج» دفعةً واحدةً من دون أن ينضاف إليها أوّلاً بعضٌ من تلك الزاوية مع أنّ ذلك الانضياف واقع على حدّ من حدود الحركة القطعية لخطّ «ب ج د» و إنّما يتحصّل على التدريج.

فيقال لك: أ ليس زاوية القطر و المحيط لها اعتباران: اعتبار أنّها سطح و اعتبار أنّها اُحيطت بمستقيمٍ و مستديرٍ و هي إنّما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الأوّل فقط دون الاعتبار الثاني؛ و ذلك لأنّ شيئاً من الزوايا المستقيمة الخطّين لايمكن أن تساوي زاوية مختلفة الضلعين و كذلك العكس؛ فإنّه إذا طُبّق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما[1]؛ فإمّا أن يقع

---

١. ن: مختلفتها.

المستقيم الآخر بين المختلفين أو خارجاً عنهما؛ إذ لايمكن أن ينطبق المستقيم على المستدير؛ فلاتنطبق المستقيمة الضلعين إلى ما هي مختلفتهما[1].

و بالجملة: تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضعلين باستقامتهما معاً و كون أحدهما مستقيماً و الآخر مستديراً لكون المستقيم و المستدير مختلفين بالمهيّة النوعية و شيء من أفراد أحد المقدارين المختلفين بالمهيّة لايقع في طريق الحركة في الآخر؛ فالمتزايد بحسب المقدار الخطّي بالحركة مثلاً لايساوى في شيء من المراتب مقداراً مّا سطحياً و لا بالعكس؛ و كذلك المتزايد في السطح بالحركة لايبلغ في شيء من حدود الحركة إلى مساواة جسمٍ مّا و لا العكس؛ فكلّ فرد من أحد نوعَى الزاويتَين إذا تحرّك ضلعه و صار أكبر إنّما يبلغ بالتدريج إلى مساواة جميع الأفراد المتوسّطة في القدر بين المبدأ و المنتهىٰ من ذلك النوع و هي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة و لايمكن أن يبلغ إلى مساواة شيء من أفراد النوع الآخر و لاتكون تلك الأفراد واقعة في مسلك تلك الحركة و لا متوسّطة بين المبدأ والمنتهىٰ.

فإذن ليس يلزم مساواة الزاوية التي هي مستقيمة ضلعَى «ا ب»، «ب ج» من حيث إحاطة المستقيمين بها في شيء من مراتب التدريج لزاوية القطر و المحيط من حيث إحاطة مستقيم و مستدير بها. نعم يلزم مساواتها لها من حيث كونهما سطحين مع عزل النظر عن ملاحظة الحيثية؛ و كذلك زاوية التماسّ من خارج الدايرة إنّما تنضاف إلى زاوية «ا ب ج» المستقيمة الضلعين دفعةً واحدةً من حيث إنّها محاطة بمحيط الدايرة و المستقيم المماسّ لها؛ و أمّا سطحها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فإنّما ينضمّ إلى سطح هذه شيئاً فشيئاً؛ إذ كلّما تقرب نقطة التقاطع إلى

---

۱. ن: مختلفتها.

نقطة التماسّ ينضمّ شيء من ذلك السطح إلى هذا السطح و هكذا إلى أن ينتفى التقاطع؛[1] فتنضمّ زاوية التماسّ المحاطة بالمختلفين من تلك الحيثية إلى تلك المستقيمة الضلعين دفعةً؛ فتصير تلك أعظم من زاوية القطر و المحيط الغير الواقعة من تلك الحيثية في مسافة الحركة؛ و لا حَرَجَ[2] في ارتكابه؛ فليتدبّر.

تذكار

و من جملة ما تنحلّ عقدة الاعضال فيه بما تأسّس لديك أمر منطقة البروج باعتبار طلوع نصفيها[3] في أُفقٍ يساوي عرضه تمامَ الميل الكلّي؛ فإنّ قطب منطقة البروج هناك ينطبق في كلّ دورة من معدّل النهار على قطب الأُفق مرّةً واحدةً؛ فتنطبق[4] أيضاً[5] منطقة البروج على الأُفق لامحالة؛ فإذا افترق قطب منطقة البروج عن قطب الأُفق بحركة المعدّل تفترق لامحالة منطقة البروج عن الأُفق دفعةً و تتقاطعان[6]؛ فيطلع نصفها عن الأُفق دفعةً لا في زمان و يغرب نصفها الآخر؛ و ليس للنصف الطالعِ مَطالع من معدّل النهار و لا للنصف الغاربِ مَغارب، بل إنّما يكون طلوع ذاك و غروب ذا مع نقطة من المعدّل. ثمّ يطلع النصف الغارب مع تمام دور معدّل النهار.

و يضمحلّ ما يستشكل فيه بأنّ الطلوع و الغروب لايكون إلّا بالحركة و هي لاتكون إلّا في زمان؛ فيستدعي طلوع قوسٍ مّا من المعدّل هي المطالع و غروب قوسٍ مّا هي المغارب.

و لو ارتكب و قيل: إنّ طلوع النصف أو غروبه على سبيل التدريج حتّى يكون

---

۱. ن: ـ و هكذا إلى أن ينتفى التقاطع.
۲. س، ق: جرح.
۳. ن: نصفها.
۴. ق: فينطبق.
۵. ن: ـ أيضاً.
۶. ق: يتقاطعان.

في زمانٍ لزم تقاطع العظيمتَين لا على التناصف؛ فما أسهل لك أن تتعرّفه من بعد ما تلي عليك و منها أمر حدوث زاوية المسامتة في برهان المسامتة على تناهي الأبعاد؛ و سيُتلىٰ عليك، إن شاء اللّه تعالى.

تتمّة

و ممّا يُستَتمّ بتأسيس تلك الأُصول ما ذكره الشيخ في[۱] طبيعيات[۲] الشفاء إبطالاً لشبهة الدَحْرَجة؛ و[۳] تحقيقه أنّ انطباق المستدير على المستقيم كمنطقة الكُرة[۴] المتدحرجة على سطحٍ مستوٍ حتّى تعود إلى وضعها على خطّ مستقيم فيه إنّما يمتنع دفعةً في آنٍ لا على سبيل التدريج في زمان؛ و كذلك انطباق النقطة على الخطّ في الزمان غير ممتنع، كما إذا كان مخروط ينطبق برأسه على نقطة من طرف سطح؛ فأمررتَه عليه؛ فالكُرة إنّما تماسّ السطح المستوي و الخطّ بالنقطة لا غير في حال الثبات و السكون؛ فإذا تحرّكت ماسّت بالخطّ في زمان الحركة و لم‌يكن في زمان الحركة مماسّة على النقطة إلّا في الوهم؛ إذ لم‌يكن البتّة وقت بالفعل تماسّ فيه بالنقطة من دون تعمّلِ الوهم؛ لأنّ ذلك لايتوهّم إلّا مع توهّم الآن و الآن لا وجود له بالفعل البتّة؛ و المسلّم هو أنّ الكُرة لاتلقى السطحَ في آنٍ واحدٍ إلّا بنقطةٍ؛ و ليس يلزم من ذلك أن تنتقل الحركة من نقطة إلى نقطة مجاورة لها و من آنٍ إلى آنٍ مجاورٍ له؛ فالتشافع بين النقط و بين الآنات ممتنع؛ و الملاقاة بالنقطة تزول في جميع زمان الحركة؛ و[۵] كذلك أمر المخروط الممدود برأسه على خطّ.

و أمّا ما تشبّث به مُثير فتنة التشكيك [۳۷۶] في الملخّص و المباحث المشرقية من

۱. س: ـ في. ۲. ن: ـ طبيعيات. ۳. ق: ـ و.
۴. س: لكره. ۵. س: ـ و.

أنّه إذا فرضت كُرة ملاقية للسطح على نقطة ثمّ زالت الملاقاة عن تلك النقطة فقد حدث أمران:

[الف.] زوال الملاقاة[١]

[ب.] و حصول اللاملاقاة.

فأمّا زوال الملاقاة فهو حركة؛ فلا جَرَمَ ليس له بداية يكون هو فيها حاصلاً؛ و أمّا حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن و يستمرّ في جميع الزمان الذي بعده؛ فاللاملاقاة لها بداية هي حاصلة فيها؛ فالآن الذي حصلت فيه اللاملاقاة إمّا أن يكون هو الآن الذي كانت فيه الملاقاة أو غيره؛ و الأوّل باطل و إلّا اجتمعت الملاقاة و اللاملاقاة بالنقطة الواحدة في الآن الواحد، و على الثاني فإمّا أن يكون بين آن الملاقاة و آن اللاملاقاة زمان أو لايكون. فإن كان كانت الكُرة فيه ملاقية للنقطة الأولىٰ؛ فتكون ساكنة و[٢] إن لم‌يتوسّطهما زمان فقد تتالى آنان.

و أيضاً: الآن الذي هو أوّل زمان اللاملاقاة بتلك[٣] النقطة إمّا أن تكون الكُرة فيه ملاقية بنقطةٍ أُخرىٰ أو لاتكون. فإن لم‌تكن ملاقية بنقطةٍ أُخرىٰ لم‌تكن الكُرة ملاقية للسطح، هذا خلفٌ؛ و إن كانت ملاقية له فإمّا أن تكون ملاقية بالنقطة الأولىٰ أو بنقطةٍ أُخرىٰ؛ و الأوّل يستلزم كونَ الملاقاة بالنقطة الأولىٰ غير زايلة؛ و على الثاني فإمّا أن تكون بين تلك النقطة و بين النقطة الأولىٰ واسطة أو لاتكون؛ فأن كانت فيكون ملاقاة الكُرة للسطح بذلك المتوسّط قبل الملاقاة بالنقطة الثانية؛ فلاتكون الملاقاة بالنقطة الثانية في أوّل زمان اللاملاقاة بالنقطة الأولىٰ؛ و ذلك خلف.

---

١. س: الملاقات.
٢. س، ق: و.
٣. س، ق: فتلك.

فإذن ليس بين النقطتين واسطة؛ فيلزم تتالي النقط؛ فمستبين الوهن[١] ممّا ظهر عليك؛ فعلى ما تعرّفت حصول اللاملاقاة بالنقطة إنّما هو على النحو الثالث من أنحاء الحدوث و ليس يلزم أن يكون اللاملاقاة لها آن أوّل الحصول، بل هي حاصلة في جميع الزمان الذي هو بعد آخر آنات الملاقاة بتلك النقطة و في أيّ آنٍ فُرض فيه و ليس لها بداية آنية، بل كلّ آنٍ فُرض في ذلك الزمان يكون بينه و بين آخر آنات الملاقاة بالنقطة لا محالة زمان و تكون الكُرة فيه ملاقية للسطح لا بالنقطة، بل بالخطّ الذي بإزاء ذلك الزمان[٢] ينفرز بحسب الوهم عن الخطّ الذي عليه تكون ملاقاتها له في مجموع زمان الحركة و هكذا إلى حيث يذهب الوهم؛ و ليس يمكنه لا محالة أن يبلغ إلى آنٍ يصحّ[٣] فيه ابتداء اللاملاقاة بالنقطة؛ و اللاملاقاة بالنقطة مع تحقّقِ الملاقاة أعمّ من أن يكون هناك ملاقاة بالخطّ أو بنقطةٍ أُخرىٰ؛ و على ذلك يقاس أمر رأس المخروط مع الخطّ.

فإذن قد صحّ ما أورده الشيخ أنّه إذا كان المسلّم هو أنّ الكُرة تلاقي السطح بالنقطة في آنٍ و كان الخلاف في أنّ الحركات و الأزمنة غير مركّبة من أُمور غير متجزّية و من آناتٍ كالخلاف في المسافة و كان إنّما يلزم تجاور النقط لو صحّ تجاور الآنات كان استعمال ذلك في إثبات تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب الأوّل و سقط التشكيك. [٣٧٧]

و ما أورده الشيخ أوّلاً من منعِ إمكانِ تدحرجِ الكُرةِ على السطح المستوي فمعناه لعلّ ضرورة امتناع التتالي تحيل ذلك كما أنّ ضرورة امتناع الخلأ ربّما تقسر الطبايع و تصدّها عن بعض مقتضياتها و تُمسِك الأجسام في غير أحيازها.

و بذلك ينحسم تشبّثُ مُثيرِ فتنةِ التشكيكِ بحديث الانزلاق؛ و أمّا الذي اعتمد

---

١. س: الوهم. ٢. ق: ـ الزمان. ٣. س، ق: + ان.

هو عليه في حَسم الشُبهة من «أنّ القول بالجزء الذي لايتجزّى يمنع من إمكـان وجودِ الكُرةِ و الدايرةِ؛ فكيف يستدلّ بوجود الكُرة و حركتها على وجود الجزء؟! و أيضاً الحركة لايعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لايـتجزّى؛ فـلايمكن أن يستدلّ بها عليه» فلا ثقة به؛ إذ ذلك الاستدلال عند أصحابه إنّما هو على قانون الجدل بناء على مسلّمات الحكماء من وجود الكُـرة و حـركتها لا عـلى سـبيل البرهان.

ثمّ بما تأسّس من الأُصول ينقضّ جدار الوهم في شكوكٍ شتّىٰ إن استقريناها[۱] كاد يفضي بنا إلى سلوك سبيل التطويل.[۲]

فصل

في كيفية تلبّس المتحرّك في زمان الحركة بالمقولة التي فيها الحركة و النظر في ما يظنّ أنّه ليس للمتحرّك شيء[۳] من أفراد المقولة مادامت الحركة؛ و تحقيق المعنى[۴] المحصّل من ذلك و تعيين ما له منها مادامت هي

مدخل[۵]

۱. ق: استقريناه.
۲. إلى هنا تمّت مخطوطة «ق».
۳. ن: ـ شيء.
۴. ن: + المعنى.
۵. س: + بلغ مقابلة بحسب الجهد و الطاقة من نسخة الأصل بخطّه؛ ن: + فرغ من كتابته ضُحى يوم الأحد رابع عشر شوّال سنة ۱۰۷۱.

الحواشي والتعليقات

[١.] فيه نوع من براعة الاستهلال؛ فإنّه سيحقّق في المطالب ـ إن شاء اللّه تعالى[١] ـ أنّ الباري ـ تعالى ـ أعلىٰ شأناً من أن يوصف بالبقاء الزمانى[٢] و إنّما هـو مـحيط بـه؛ لأنّ وجوده ـ تعالى ـ لايقع في شيء من الأزمنة، بـل يـحيط بـها. قـال الحكـيم المـحقّق نصيرالدين الطوسي في نقد المحصّل: «التحقيق فيه انّ البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأوّل؛ و ذلك لايعقل في ما لايكون زمانياً؛ و اعتبِر الحكمَ بكون الكلّ أعظم من جزئه؛ فإنّه لايمكن أن يقال إنّه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة، كما لايقال إنّه واقع في مكان أو في جميع الأمكنة؛ و إذا كان الحكم كذلك فما يتوقّف عليه الحكم كالتصوّرات أولىٰ بأن يكون كذلك و علّة الزمان لايكون زمانياً فكيف مبدأ الكلّ؛ فإذن اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات. «منه دام ظلّه»[٣]

[٢.] العمآء ـ بالفتح و المدّ ـ السحاب؛ و المراد بالموهوم إمّا عالم الإمكان و بالمعلوم حقيقة الواجب ـ تعالى شأنه ـ أو مدركات الوهم و بالمعلوم مدركات العقل؛ و فيه اقتباس لحديث أميرالمؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد حين سأله عن الحقيقة. «منه دام ظلّه»[٤]

[٣.] أي الملّة الإسلامية على طريق الاقتباس مـن قـوله صلى الله عليه و آله: «الإيـمان يـماني و

---

١. س، ن: ـ تعالى.
٢. س، ش: ـ الزماني.
٣. س، ن: منه رحمه اللّه.
٤. س، ن: منه رحمه اللّه.

الحكمة يمانية»[1]. «منه مدّ ظلّه»[2]

[۴.] «الرِّسْل» و «النَّجْدة» الرخاء و الخِصْب و الشدّة و الجَدْب؛[3] و الضمير فيهما يحتمل الرجوع الى القوّة النظرية أو إلى[4] المعضلة المذكورة. «منه سلّمه[5] اللّه»

[۵.] جمع[6] «الخُلسة» ـ بالضمّ ـ تقول: «خلستُ الشيء و اختلستُه» إذا استلبتَه و يقال: الفرصة خلسة؛[7] و عند المحقّقين مرتبة من مراتب تجريد النفس عن البدن و شواغله و اتّصالها بعالم المجرّدات خلسة و هذا هو المراد. «منه طال بقاؤه»[8]

[۶.] اقتباس من التكوير / ۲۴: ﴿وَ مٰا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾.

[۷.] «عمش» سست شدن بينايى چشم و آب ريختن چشم و افزون شدن.

[۸.] «نفه» كُند شدن در رفتار و در ادراک و مانده شدن و بد دل شدن.[9]

[۹.] النور / ۳۹.

[۱۰.] أي مبتلية[10]؛ يقال: «منوتُ الشيء و منيتُه» أي ابتليتُه.[11] «منه رحمه اللّه»[12]

[۱۱.] «الصَبابَة» ـ بالفتح ـ رقّة الشوق و حرارته و «الصُبابة» ـ بالضمّ ـ هي البقيّة من الشراب تبقى في أسفل الإناء[13]. «منه سلّمه[14] اللّه»

[۱۲.] الحاقّة / ۳.

[۱۳.] الحاقّة / ۱۹.

[۱۴.] يقال: «فلان[15] كرَد القوم» أي صرفهم عن رأيهم و ردّهم عنه و «يكرُدهم[16] بسيفه» أي يطردهم؛ كذا في[17] النهاية[18] ابن الأثير. «منه رحمه اللّه»[19]

---

۱. بحارالأنوار، ج ۶۰، ص ۲۳۲. ۲. س، ن: منه رحمه اللّه.

۳. قال ابن الاثير: «و الأحسن أن يكون المراد بالنَّجدة الشدّة و الجَدب و بالرِّسل الرّخاء و الخصب.» النهاية، ج ۲، ص ۲۲۳. ۴. ن: ـ إلى. ۵. س، ن: رحمه

۶. ن: ـ جمع. ۷. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۹۲۳ و النهاية، ج ۲، ص ۶۱.

۸. س، ن: منه رحمه اللّه. ۹. س، ش: ـ عمش... بد دل شدن. ۱۰. ش: ـ أي مبتلية؛ ن: مبتلاة.

۱۱. انظر: الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۹۸. ۱۲. ش: ـ رحمه اللّه.

۱۳. انظر: الصحاح، ج ۱، ص ۱۶۱ و النهاية، ج ۳، ص ۵. ۱۴. س، ن: رحمه.

۱۵. ن: ـ فلان. ۱۶. س: يكردها. ۱۷. ش: ـ كذا في.

۱۸. النهاية، ج ۴، ص ۱۶۲. ۱۹. ش: ـ ابن الأثير منه رحمه اللّه؛ ن: ـ رحمه اللّه.

[١٥.] يقال: «هام في الأمر يهيم» إذا تحيّر فيه؛ و «الميّهمات» دقائق المسائل التي تُهيِّم الإنسان و تُحيِّره؛ و منه قول عكرمة: «كان عليّ أعلم الناس بالمهيّمات» كذا في النهاية.[١] «منه رحمه اللّه»[٢]

[١٦.] «الزاملة» البعير الذي يُحمَل عليه الطعام و المتاع، كأنّها فاعلة من «الزَّمْل» الحمل و «الزميل» العديل الذي حِمْله مع حِمْلك على البعير و[٣] «زاملني» عادلني. كذا في النهاية.[٤] «منه رحمه اللّه»[٥]

[١٧.] «تصدّع السحاب صدعاً» أي تفرّق و تقطّع و «تصدّعت الأرض من النبات» أي تشقّقت. «منه رحمه اللّه»[٦]

[١٨.] الطارق / ١٢.

[١٩.] حوزه الإسلام حدوده و نواحيه؛ و فلان مانع لحوزته[٧] [أي] لما في حيّزه؛ و الحوزه فَعْلَةٌ منه سمّيت بها الناحية.[٨] «منه رحمه اللّه»[٩]

[٢٠.] «رجل طمّاح» أي شَرِه و «الطمّاح» إسم رجل من بني أسد [بعثوه إلى قيصر فَمَحَل بإمرئ القيس عنده حتّى سُمّ] كذا في[١٠] الصحاح.[١١] «منه رحمه اللّه»[١٢]

[٢١.] الفجر / ١٤.

[٢٢.] انظر: أثولوجيا (الميمر الثاني)، صص ٤٤ ـ ٤١.

[٢٣.] حليه الأولياء (لأبى نعيم)؛ شرح اصول الكافي، ج ٢، ص ١٧٩ و مشكوة الأنوار، ص ٢٥١ و ٤٣٩.

[٢٤.] شرح اصول الكافي، ج ١، ص ١٧٩.

[٢٥.] بحارالأنوار، ج ٤٠، ص ١٥٣؛ ج ٤٦، ص ١٣٥؛ ج ٦٤، ص ٣٢١؛ ج ٦٦، ص

---

١. النهاية، ج ۵، ص ٢٨٩.
٢. ش: ـ رحمه اللّه.
٣. س، ن: ـ و.
۴. النهاية، ج ٢، ص ٣١٣.
۵. ش، ن: ـ رحمه اللّه.
۶. ش، ن: ـ رحمه اللّه.
٧. ش: حوزته.
٨. النهاية، ج ١، ص ۴۶٠.
٩. ش: ـ رحمه اللّه؛ ن: ـ حوزة الإسلام... منه رحمه اللّه.
١٠. ش: ـ كذا في.
١١. الصحاح، ج ١، صص ٣٨٩ ـ ٣٨٨.
١٢. ش: ـ منه رحمه اللّه.

۲۱۹؛ ج ۶۷، ص ۱۴۲؛ ج ۸۴، ص ۳۰۴؛ شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۱۷۳؛ ج ۶، ص ۲۳۱؛ ج ۷، ص ۲۰۲؛ ج ۸، ص ۱۶۸؛ ج ۱۲، ص ۱۸۹ و ۴۲۸؛ شرح مائة كلمة، ص ۵۲، ۵۴ و ۲۱۹؛ غرر الحكم و درر الكلم، ص ۷۵۶۹؛ مطلوب كلّ طالب، ص ۳؛ المناقب (ابن شهر آشوب)، ج ۱، ص ۳۱۷؛ ج ۲، ص ۳۸ و منتهى المطلب، ج ۳، ص ۴۴.

[۲۶.] الاختصاص، ص ۲۴۵؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۶۵؛ عيون الحكم و المواعظ، ص ۳۷۱ و كنز العمّال، ص ۲۸۶۵۷.

[۲۷.] الاستبصار، ج ۲، ص ۶۲؛ الانتصار، ص ۵۲؛ بحارالأنوار، ج ۷، ص ۳۲۲؛ ج ۶۷، ص ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۹؛ ج ۷۴، ص ۱۷۸؛ ج ۸۱، ص ۳۷۲، ۳۸۱؛ ج ۱۱۰، ص ۱۴۶؛ التوحيد، ص ۳۹۹؛ تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۱۴۲؛ رسائل المرتضى، ج ۱، ص ۱۲۰؛ ج ۱۳، ص ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹؛ روض الجنان، ص ۳۶۳؛ زبدة البيان، ص ۵۶۳؛ علل الشرايع، ج ۲، ص ۵۲۴؛ فقه الرضا، صص ۳۷۹ ـ ۳۷۸؛ الكافي، ج ۲، ص ۸۴؛ مجمع الفائدة، ج ۳، ص ۳۲۰؛ ج ۵، ص ۲۴۹؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۰؛ مختلف الشيعة، ج ۳، ص ۳۴۳؛ الهداية، ص ۶۲ و...

[۲۸.] نهج البلاغة، حكمة ۸۱.

[۲۹.] معراج نامه، صص ۹۵ ـ ۹۴.

[۳۰.] قال ابن الأثير في نهايته[۱]: «العِدَىٰ» بالكسر الغرباء و الأجانب و الأعداء. فأمّا بالضمّ فهم الأعداء خاصّة؛[۲] و في كثير من نسخ كتب الحديث «أعدىٰ عدواك» و العدوىٰ إسم من الأعداء كالرعوىٰ و التقوىٰ من الارعاء و الاتقاء «منه رحمه اللّٰه»[۳]

[۳۱.] مع تفاوتٍ مّا في بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۳۶، ۶۴ و ۲۷۱.

[۳۲.] غير أنّي لمّا أطلت الفكرة و أجلت الرأي و صرتُ كالمبهوت؛ ذكرتُ ارقليطوس فإنّه أمر بالطلب و البحث عن جوهر النفس الشريفة و الحرص على الصعود إلى ذلك العالم

---

۱. ش: ـ قال ابن الأثير في نهايته. ۲. النهاية، ج ۳، ص ۱۹۴. ۳. ش: ـ و في كثير... اللّٰه.

الشريف الأعلىٰ و قال: إنّ مَن حرص على ذلك و ارتقىٰ إلى العالم الأعلىٰ جُوزِي بأحسن الجزاء؛ فلاينبغي لأحدٍ أن يفتر عن الطلب و الحرص في الارتقاء إلى ذلك العالم و أن تعب و نصب؛ فإنّ أمامه الراحة التي لاتعب بعدها و لانصب؛ و إنّما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية لنجدها كما وجد و ندركها كما أدرك.» أثولوجيا، ص ۲۳.

[۳۳.] أثولوجيا، ص ۲۲.

[۳۴.] من «البجح» بمعنى الفرح. يقال: «فلان يتبجّح بكذا» أي يتعظّم و يفتخر. كذا في النهاية[1]. «منه رحمه اللّه»[2]

[۳۵.] مجمع الأمثال، ج ۲، ص ۲۶۹.

[۳۶.] اقتباس من الحديث النبويّ؛ انظر: بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۲۲؛ ج ۷۵، ص ۱۵۵؛ ج ۸۷، ص ۲۱ و...

[۳۷.] اقتباس من الحديث النبويّ؛ انظر: بحارالأنوار، ج ۸، ص ۹۲ و ۱۷۱؛ ج ۷۶، ص ۳۳۶، ۳۷۱؛ ج ۸۴، ص ۱۲۵ و...

[۳۸.] فصوص الحكمة، صص ۶۹ ـ ۶۸.

[۳۹.] المصدر السابق، صص ۶۱ ـ ۶۰.

[۴۰.] أي تفريق بين ذات العارف و بين جميع ما يشغله عن الحقّ بأعيانها ثمّ نفض لآثار تلك الشواغل كالميل و الالتفات إليها عن لذّاته تكميلاً لها بالتجرّد عمّا سِوى الحقّ و الإيصال به ثمّ ترك لتوخّي الكمال لأجل ذاته ثمّ رفض لذاته بالكلّية.[3]

[۴۱.] الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۸۸.

[۴۲.] العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف؛ فهي لامحالة غير المعروف. فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين؛ لأنّه يريد مع الحقّ شيئاً غيره.[4]

---

۱. النهاية، ج ۱، ص ۹۶. ۲. ش: ـ غير أنّي... رحمه اللّه. ۳. س، ن: ـ أي... بالكلّية.
۴. س، ن: ـ العرفان... غيره.

[۴۳.] الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۹۰.

[۴۴.] اقتباس من الكلام العلويّ: «هَمَجٌ رَعاعٌ» نهج البلاغة، حكمة ۱۴۷.

[۴۵.] اقتباس من كريمة ﴿فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلاً﴾ معارج / ۵۰.

[۴۶.] جمع نزعة بمعنى الروضة.[۱]

[۴۷.] النُزعة ـ بالضمّ ـ الروضة في مكان مرتفع. «مجمع»

[۴۸.] ما اخترناه من أنّ وجود الزمان من الضروريات و أنّ إنكاره يجري مجرى إنكار الأوّليات و إن كانت حقيقة[۲] خفيّة محتاجة إلى النظر هو ما ذهب إليه المحقّقون من الحكماء و هو مذهب الشيخ الرئيس أبي عليّ بن سينا على ما حقّقه[۳] الحكيم الطوسي في شرح الإشارات[۴] و لذلک وسم الفصل المعقود لإثباته في الإشارات بالتنبيه و الفصل المعقود لبيان حقيقته بالإشارة، و ما أوردوه في صورة الاستدلال فإنّما قصد به التنبيه على ما هو دأب الأفاخم و الأوائل، و زُبُر أولى التحقيق بذلک مشحونة؛ و أمّا ما وقع في شرح الإمام العلّامة فخرالدين الرازي لعيون الحكمة من نسبة القول بنظرية وجود الزمان إلى الشيخ حيث قال: «للناس في وجود الزمان قولان: فمنهم من أثبته و منهم من نفاه؛ و المثبتون فريقان: منهم من يزعم أنّ أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان و لا حاجة فيه إلى الاستدلال؛ و منهم من يزعم أنّه لا يمكن إثباته إلّا بالدليل و الحجّة و هذا اختيار الشيخ»[۵] فلعلّه جرىٰ منه على المساهلة في الفحص نظراً إلى ظاهر الاستدلال و إن أمكن التوجيه بأن يقال أراد بالاستدلال البيان التنبيهي و بالدليل و الحجّةِ التنبيهَ. «منه رحمه اللّه»[۶]

[۴۹.] قوله: «به تتكمّم الحركة» أي بجميع أنواعها من الكمّية و الكيفية و الأينية و الوضعية على ما هو المختار عندنا من إثبات الحركة في الكمّ و الكيف كما تقرّر في الحكمة المشّائية و سنحقّق ذلک في أصل الكتاب ـ إن شاء اللّه تعالى ـ متفصّياً عن الشبهة

---

۱. س، ن: ـ جمع نزعه بمعنى الروضة.
۲. س: حقيقية.
۳. س: حقيقة.
۴. شرح الإشارات، ج ۳، ص ۸۷.
۵. شرح عيون الحكمة، ج ۲، صص ۱۲۰ ـ ۱۱۹.
۶. ش، ن: ـ النزعة... منه رحمه اللّه.

المستصعب دفعها للإشراقيين في الحركة الكيفية بوجهٍ تـحقيقيٍ؛ و حـينئذٍ لا انـتقاض بالمسافة الممتدّة المتّصلة بذاتها؛ إذ لاتتكمّم بها إلّا الحركة الأينية؛ و يمكن أن يراد مطلق الحركة أيّتها كانت و نعني بتكمّمها تكمّمها بحسب أجـزائـها الغـير القـارّة المـتقدّمة و المتأخّرة إمّا بحسب الوجود في الأعيان حدوثاً و بقاءً و في الأذهان حدوثاً فقط إن قلنا بوجود الحركة بمعنى القطع على ما يساعده ذوق التحقيق حسب ما يتلى عليك مفصّلاً أو بحسب الوجود في الأذهان حدوثاً فقط إن نفينا وجودها في الأعيان رأساً على ما تخيّله قوم من المتأخّرين؛ و على هذا لا انتقاض بالمسافة أصلاً؛ إذ تكمّم الحركة بها إنّما يكون بحسب أجزائها القارّة المجتمعة باعتبار الوجود البقائي الارتسامي في الأذهان لا غير. «منه رحمه اللّه»[۱]

[۵۰.] وسمه بالتنبيه لكون الحكم المنبَّه عليه بما يذكر بديهياً؛ و وصفه بـالتحصيل لكونه تعبيراً لطور القوم على وجهٍ محصّلٍ يسلم في بيان المـطلب و إزالة خـفائه عـن الفساد؛ ففيه أُسلوب جديد على ذوق أهل التحصيل لايتوجّه عليه ما يتوجّه على كلام القوم من الإيراد[۲]. «منه سلّمه[۳] اللّه»

[۵۱.] ربّما يتوهّم أنّ التصديق بهذه القبلية و البعدية يتوقّف على التصديق[۴] بوجود الزمان، كما أنّ تصوّرهما يتوقّف على تصوّر الزمان. فكما لايصحّ تحديده بهما كـذلك لايصحّ الاستدلال بهما[۵] على وجوده.

و يدفع بأنّ الزمان لمّا كان معروف الإنّية[۶] لم يلتفت في التنبيه عـليه إلى ذلك. فـإنّ الغرض من التنبيه إنّما يكون[۷] إيضاح ما فيه خفاء ببسطٍ مّا و كشفٍ مّا أو أنّ هذه القبلية و البعدية من البديهيات؛ و لايتوقّف التصديق بهما على شيء أصلاً بـعد مـلاحظة حـال الحوادث بعضها بالنسبة إلى بعض مع ما يشاهد بينها من التعاقب في الوجود.

---

۱. ش: ـ قوله به تتكمّم... اللّه. ۲. ش: ـ من الإيراد. ۳. س، ن: رحمه.
۴. س: التصور. ۵. ن: بها. ۶. س: + لانيّة.
۷. ش: ـ إنّما يكون.

و أمّا أنّ التصديق بهما على هذا الوجه[1] يتضمّن التصديق بالأمر الممتدّ و هو الزمان؛ فيدور البيان؛ فيزال بأنّ مشاهدة حال الحوادث تعطي التصديق بهاتين على وجهٍ يتضمّن الوجود الوهمي للأمر الممتدّ؛ فيجعل ذلك ذريعة إلى إثبات الوجود[2] العيني للزمان بأن يقال: القبلية و البعدية المستلزمتان للممتدّ الوهمي تعرضان الموجودات العينية في الذهن بحسب حالها في الأعيان[3]؛ فيلزم أن يكون لمعروضيهما[4] وجود عيني و أن يكون في الأعيان أمر موجود بحذاء[5] ذلك الممتدّ الوهمي و ذلك هو الزمان؛ فليدرك. «منه رحمه اللّه»[6]

[۵۲.] قوله: «لا على أنّه مجرّد اعتبار» ـ إلى آخره ـ[7] أشار بذلك إلى أنّ ما حاولنا إثباته في هذا المقام ـ أي في أوّل النظر ـ يفي بتحقيقه اعترافُ المنكرين. فإنّ ما ريم تنبيهه[8] في أوّل الوهلة من النظر ليس إلّا أنّ الزمان الممتدّ موجود في نفس الأمر سواء كان ذلك بتحقّقه في الأعيان، كما يقتضيه النظر التحصيلي أو بارتسامه في الأذهان بحسب وجود راسمه في الأعيان على ما جنح إليه المتأخّرون؛ و لاشكّ أنّ الاعتراف بالقرون و السنين و الأيّام و الساعات الممتدّة على أنّها ليست بمجرّد تعمّل الأذهان و اختراع الأوهام يكفي مؤنة إثبات القدر المشترك بين التحقّق العيني و الارتسام الذهني على ذلك الوجه؛ أعني مطلق الوجود في نفس الأمر؛ و أمّا أنّ ذلك الوجود للزمان الممتدّ إنّما هو بتحقّقه[9] في الأعيان؛ فلايليق بأوّل البيان بحسب التحليل من النظر، بل إنّما يحقّق بنظرٍ دقيقٍ تحصيليٍ[10] بعد قسطٍ من البيان بأنظار حكمية. «منه أبقاه اللّه تعالى»[11]

[۵۳.] ثبوت هذين المعنيين ـ أي القبلية و البعدية ـ على هذا الوجه يدلّ على وجود

---

۱. س: لوجه.
۲. س: ـ الوجود.
۳. س: تعرضان في الموجودات بحسب حالها.
۴. س: ـ لمعروضيهما.
۵. س: فيلزم أن يكون وجود عينى في الأعيان بحذاء القبلية في لذهن في الأعيان لمعروضيهما و أن يكون أمر موجود.
۶. ش: ـ رحمه اللّه.
۷. س، ن: ـ قوله... اعتبار.
۸. س: تبيينه.
۹. س، ن: + في الأمر.
۱۰. ن: ـ تحصيلي.
۱۱. س: منه رحمه اللّه؛ ش: ـ منه أبقاه اللّه تعالى.

الزمان و لايصحّ تعريفه بهما؛ لأنّ تصوّرهما لايمكن إلّا مع تصوّر الزمان؛ و تمييزهما عن ساير أقسام القبلية و البعدية بأنّهما اللّتان لاتوجدان معاً ليس بتمييزٍ حقيقيٍ؛ لأنّ المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة. «منه مدّ ظلّه»[١]

[٥۴.] يعني أنّ العدم المعروض للقبلية لايأبى ـ نظراً إلى أنّه فرد من طبيعة العدم ـ أن تزول عنه تلك القبلية و تعرضه البعدية؛ فينقلب القبل و البعد كلّ منهما إلى الآخر؛[٢] فإنّ طبيعة العدم من حيث هي تلك الطبيعة لاتقتضي تعاقبَ أفرادها في التحقّق و لااختصاص[٣] شيء من أفرادها بالقبلية أو البعدية و لايكون أيضاً اختصاص ذلك العدم بالقبلية من جهة الإضافة إلى ذلك الحادث؛ فإنّ عدم ذلك الحادث قد يكون لجهةٍ بالفعل و لايأبى من تلك الجهة أن تعرضه البعدية ابتدائاً أو بعد ماكان معروضاً[۴] للقبلية وكذلك ذات الفاعل لايأبى أن يكون قبل أو مع أو[٥] بعد، بل قد يتحقّق جميع ذلك في نفس الأمر؛ فإذن إنّما يكون اختصاص ذلك العدم بتلك القبلية من جهة كونه مقارناً لما هو فرد من طبيعة متجدّدة متصرّمة.

و بالجملة: ما يقتضي اختصاص بعض الأفراد بالقبلية بالنسبة إلى بعض و بعضها بالبعدية إنّما هو كون تلك الأفراد أفراد طبيعة متجدّدة متصرّمة لاغير. فيكون إذ ذاك معروض القبلية هو[۶] القبل بالذات و لذلك وضع[٧] القبلية مكان القبل بالذات؛ فقال: و ليست هي نفس العدم.

هذا هو تحقيق المقام على ذوقهم؛ و أمّا الحقّ فهو أنّ القبلية التي لايتصوّر إلّا مع توهّم تخلّل ممتدٍّ أو لاممتدٍّ بين القبل و البعد إنّما يكون لكون طبيعة متجدّدة متصرّمة تقتضي أن تكون هناك قبل و بعد بالذات؛ و أمّا مطلق القبلية التي تصدّ القبل والبعد عن الاجتماع في التحقّق فإنّما يكون لكون التحقّق حاصلاً بالفعل لما هو قبل من دون أن يكون حاصلاً لما

---

١. س، ن: منه رحمه اللّه.
٢. س، ش: + أو أن تعرضه البعدية ابتدائاً.
٣. س: و الاختصاص.
۴. س، ن: معروضة.
٥. س: ـ أو.
۶. ش: ـ هو.
٧. ن: ذكر.

هو بعد و لايكون حاصلاً بالفعل لما[۱] هو بعد[۲] إلّا و يكون حاصلاً لما هو قبل؛ فإن كان ذلك بحيث يتخلّل بينهما ممتدّ بالذات أو لاممتدّ كذلك كانت القبلية زمانية و إلّا كانت نحو آخر ستنكشف إن شاء اللّه.

فإن قلت: أ[۳] ليس مفهوم[۴] المطلقة العامّة الفعلية هو التحقّق في أحد الأزمنة؟ قلت: كلّا، بل إنّما يكون كذلك في ما هو من الزمانيات دون ما هو خارج عنها وذلك غير مغفول عنه في كلام الشيخ في الشفاء و[۵] غيره. «منه رحمه اللّه»[۶]

[۵۵.] فيه دفع اشتباهات توهّمها الإمام الفاضل فخرالدين الرازي وجوهاً من الخلل في البيان التنبيهي؛ و هي ثلاثة و وجه العنوان ظاهر. «منه رحمه اللّه»[۷]

[۵۶.] ربّما يبيّن هذا الاتّصال بأنّه من الجايز أن يفرض متحرّك يقطع مسافةً يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته؛ فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث و تكون بين ابتداء الحركة و حدوث هذا الحادث قبليات و بعديات متصرّمة و متجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة و الحركة؛ فظهر أنّ هذه القبليات و البعديات متّصلة اتّصالَ المسافة و الحركة. «منه رحمه اللّه»[۸]

[۵۷.] يقال: «أفصحت الشاة» إذا خلص لَبنها و «أفصح اللبنُ» إذا ذهب اللِبَأُ عنه و «أفصح الصبح» إذا مدّ ضوءه[۹] و «أفصح عن الشيء إفصاحاً» إذا بيّنه و كشفه؛ و طيّ هذا الإفصاح يكشف الخفاء عن مهيّة الزمان و يفرق بينها و بين غيرها من المهيّات المعروضة للقبلية و البعدية على وجهٍ يتحدّس منه بدفع إشكال التشابه. «منه رحمه اللّه»[۱۰]

[۵۸.] فالسؤال بأنّه «لِمَ اختصّ هذا الجزء أو الحدّ بالتقدّم و الآخر بالتأخّر مع تشابه الجزئين و تساويهما في الحقيقة؟» يرجع إلى مثل أن يقال: «لِمَ اختصّ هذا الجزء من

---

۱. س: + هو.
۲. ن: ـ و لايكون حاصلاً بالفعل لما هو بعد.
۳. س: ـ أ.
۴. س: + له.
۵. س: او.
۶. ش: ـ رحمه اللّه.
۷. س: ـ فيه دفع... منه رحمه اللّه؛ ش: ـ رحمه اللّه.
۸. ش: ـ رحمه اللّه.
۹. الصحاح، ج ۱، ص ۳۹۱.
۱۰. ش: ـ رحمه اللّه.

المقدار بهذا الحدّ أو هذا الحدّ بهذا الموضع المعيّن؟» و لايستراب أنّ هذية الجزء لاتحصل بدون ذلك؛ فيصير حاصل السؤال أنّه لِمَ كان هذا هذا؟ «منه رحمه اللّه»[۱]

[۵۹.] فمرجع ذلك إلى تحليل الزمان إلى الأجزاء و إضافة بعضها إلى بعض. فيصير كلّ منها قبلاً و قبليةً أو بعداً و بعديةً باعتبارين لا[۲] أنّ القبلية و البعدية من العوارض الذاتية الأوّلية لحقيقة الزمان. «منه رحمه اللّه»[۳]

[۶۰.] و تلخيصه[۴] أنّ الزمان متّصل واحد لاجزء له أصلاً؛ فإذا حلّله الذهن إلى أجزاء و أضاف كلّاً منها إلى آخر وجد أنّ بعضها قبل و بعضها بعد على معنى أنّ مصداق الحمل هونفس ذينك البعضين لاشيء آخر يكون هو ما به القبلية أو البعدية؛ و أمّا مصداق حمل القبل و البعد على غير أجزاء الزمان فإنّما هو مقارنة بعض تلك الأجزاء لاغير.

فقد تحقّق معنى أنّ القبلية و البعدية لاتزيدان على حقيقة الزمان كما نطق به كلامهم؛ و اندفع وهمُ مَن توهّم مورداً على كلام الحكيم المحقّق الطوسي ـ قدّس سرّه القدّوسي ـ في شرح الإشارات: «أنّ القبلية و البعدية من مقولة الإضافة و الزمان كمّ متّصل؛ فكيف تكون الإضافة نفس حقيقة الكمّ و المقولات متباينة؟!» فليتبصّر. «منه مدّ ظلّه»[۵]

[۶۱.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الحادي عشر، صص ۱۵۸ ـ ۱۵۷.

[۶۲.] يتبيّن فيه وجود الزمان بنحوٍ آخر و أنّه مقدار الحركة. «منه رحمه اللّه»[۶]

[۶۳.] قوله: «ربّما يتوافق» ـ إلى آخره[۷] هذا المسلك في الزمان[۸] مأخوذ من الإمكانات المختلفة، كما أنّ ما سبق كان مأخوذاً من القبليات و البعديات؛ و تقريره على ما في النجاة و عيون الحكمة أن يؤخذ مجموع الإمكانات المختلفة في تلك الصور و ينسب بعضها إلى بعض. فيثبت لها قبول الزيادة و النقصان الذي هو من خواصّ المقدار و على ما

---

۱. ش: ـ رحمه اللّه.
۲. س: إلّا
۳. ش: ـ رحمه اللّه.
۴. س، ش: تلخّص.
۵. س، ن: منه رحمه اللّه.
۶. ش: ـ رحمه اللّه.
۷. س: ـ قوله... آخره.
۸. ن: البرهان.

في الشفاء أن يؤخذ واحد منها أيّ واحدٍ كان و ينصّف المسافة فينقسم ذلك الإمكان أيضاً و يلزم كونه مقداراً؛ و على هذا لانحتاج إلى أخذ اختلاف الإمكانات أصلاً؛ و قد اخترنا في الكتاب طريقة الشفاء فقلنا: «و أيّاً ما كان» إلى آخره؛ و لذلك أوردنا الصورة الأخيرة التي لايختلف فيها الإمكانان تنبيهاً على أنّ اختلاف الإمكانين، بل نسبة أحدهما إلى الآخر ممّا لا إعواز إليه في البيان أصلاً. «منه رحمه اللّه»

[۶۴.] أورد الإمام العلّامة فخرالدين الرازي في المباحث المشرقية على هذا[۱] البرهان أنّه قد أُخذ فيه السرعة و البطؤ المأخوذ في حقيقتها الزمان و كون حركتين مبتدأتين معاً و منتهيتين معاً و ليس ذلك إلّا المعية الزمانية. فقد اشتمل البيان على الدور و أجاب بأنّ المطلوب بهذا البرهان ليس أصل وجود الزمان. فإنّ العلم به من الأوّليات، بل حقيقته المخصوصة و كونه مقداراً للحركة و لذلك ما استنتج الشيخ في النجاة من قبول هذا الإمكان الزيادة و النقصان كونه أمراً وجودياً، بل كونه مقداراً مطابقاً للحركة و يكفي في القطع بتحقّق هذه الأُمور العلمُ بوجود الزمان و الذي يبتني على ذلك إنّما هو تحقيق مهيّته.[۲]

و ربّما يجاب بمنع توقّف العلم بتحقّق تلك الأُمور على العلم بوجود الزمان في الخارج. فإنّ المنكرين يعترفون بكون شيء مع شيء و كون حركة أسرع من حركة و إنّما يتوقّف ذلك على ملاحظة الزمان سواء كان موجوداً عينياً أو وهمياً. فيمكن أن يجعل ذريعة إلى إثبات وجوده في الخارج.

و الحقّ أنّ المتوقّف على ملاحظة الزمان إنّما هو تصوّر حقائقها لا العلم بوجودها. فإنّ ذلك من البديهيات الغير المحوجة إلى ملاحظة الزمان أصلاً و المأخوذ في البرهان إنّما هو هذا لا ذاك.

ثمّ ليعلم أنّ هذا البرهان يتمسّك به تارةً في إثبات وجود الزمان في تحقيق مهيّته

---

۱. س: هذ.

۲. انظر: المباحث المشرقية، ج ۱، صص ۶۵۵ ـ ۶۵۴.

جميعاً على ما تنطق به عبارة بهمنيار في التحصيل و يدلّ عليه كلام الشيخ في عيون الحكمة و تارةً في تحقيق مهيّته و أنّه نفس مقدار الحركة لا غير على ما يفهم من سياق عبارة الشفاء و النجاة ظاهراً و هذا أولىٰ لا لما نقل عن المباحث المشرقية، بل لأنّ المراد بالإمكان هيهنا أمر ممتدّ يتّسع لقطع المسافة المعيّنة بالسرعة المعيّنة كأنّه قالب له منطبق هو عليه و من ينفي وجود الزمان في الأعيان لا يسلّم وجود ممتدّ كذلك بين ابتداء الحركة و انتهائها في الخارج. فإن تشبّث بدعوى البداهة فليُستند إليها من أوّل الأمر. «منه رحمه اللّه»[1]

[۶۵.] قال ابن كمونة في شرح التلويحات: الإمكان هيهنا لايراد[2] به الإمكان الحقيقي؛ فإنّ ذلك لايتقدّر و لايكون له نصف و ثُلث و غيرهما و إنّما المراد به أمر يقع فيه الحركات و لا كلّ الحركات. فإنّ حركة الفلك الأقصىٰ هذا الإمكان المتقدّر هو مقدارها و تقدّرها به؛ فلاتكون تلك الحركة واقعة فيه و كأنّه أراد بوقوع الحركات في ذلك الإمكان مظروفية وجودها له على أن يكون الظرف أوسع و تعلّق موجوديتها به على سبيل المسبوقية في التحقّق لا مجرّد[3] التطابق بينها و بين ذلك الإمكان و المعيّة في الوجود؛ فإنّ حركة الفلك الأقصىٰ التي هي مقدّرة بذلك الإمكان يتّصف أيضاً[4] بالوقوع فيه بهذا المعنى؛ فلايصحّ سلبه عنها. «منه مدّ ظلّه»[5]

[۶۶.] يمكن أن يراد به استنتاج وجود هذا الإمكان. ثمّ إثبات مقداريته و أنّه مقدار للحركة بما يتلوه من المقدّمات إن أُريد التمسّك بهذا البرهان في إثبات وجود الزمان؛ و يجري مثل ذلك في عبارتَى الشفاء و النجاة لكن يتوجّه عليه المنع الذي أُشير إليه سابقاً و إن دفع بدعوى البداهة أو يراد أنّ هذا[6] الإمكان متحقّق قطعاً؛ فإذا نصّفت المسافة إلى آخر التقرير و لايقصد الاستنتاج إن لم تقصد بالبرهان إلّا تحقيق مهيّة الزمان و هذا أوفق بظاهر سياق الكلام هنا و في النجاة و الشفاء؛ و لايخفى وجه عنونة الفصل بالتبيان الذي هو

۱. ش: ـ قوله ربّما يتوافق... رحمه اللّه؛ ن: ـ أورد العلّامة... رحمه اللّه. ۲. س: لانريد.
۳. س: مجردية. ۴. ن: ـ أيضاً. ۵. س، ن: منه رحمه اللّه.
۶. س: هذ.

أبلغ من البيان لكونه أزيد مدلولاً بالقياس إليه على التقديرين؛ فليفقّه. «منه رحمه اللّه»[1]

[۶۷.] أحدهما بين[2] ابتداء تلك المسافة المنصّفة و منتهى نصفها الأوّل و الآخر بين ذلك المنتهى ـ أعني مبدأ النصف الآخر و انتهاء المسافة ـ و في كلّ من ذينك الإمكانين[3] إنّما يمكن قطع أحد النصفين ضرورةَ فرض السرعة و البطؤ بعينهما؛ فيكون الإمكان من النصف و إلى النصف متساويين و كلّ واحد منهما نصف الإمكان المفروض أوّلاً. «منه رحمه اللّه»[4]

[۶۸.] أورد في المباحث المشرقية[5] على الحكماء أنّهم قرّروا في هذا[6] البرهان أنّ هذا الإمكان قابل للزيادة و النقصان مع أنّه ليس لأجزائه وجود قارّ. فصحّة الحكم على الشيء بالزيادة و النقصان لايتوقّف على أن يكون لمجموع أجزاء ذلك الشيء وجود؛ و لمّا حاولوا الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي له بداية لكونه قابلاً للزيادة و النقصان قالوا: إنّه غير موجود مجموعه في وقت من الأوقات و ما لايكون كذلك لايصحّ عليه الحكم بقبول الزيادة و النقصان؛ فإذا كانوا يمنعون من صحّة الحكم بالزيادة و النقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه؛ فكيف يحكمون عليه الآن بقبول الزيادة و النقصان عند محاولة إثباته و هل هذا إلّا تناقض؟!

قلت: هم لم‌يعتبروا في صحّة الحكم على الشيء بقبول الزيادة و النقصان أن يكون لمجموع أجزائه وجود قارّ؛ كيف و قبول الزيادة و النقصان من خواصّ الكمّ بالذات و الزمان عندهم كمّ متّصل بالذات؟! بل إنّما يقولون إنّ القابل للزيادة و النقصان لايلزم أن يكون متناهياً إلّا إذا كان لمجموع أجزائه وجود قارّ و لا كذلك الزمان؛ فلايلزم تناهيه و لايكون للماضي منه بداية. فكلامهم عن مشرع التناقض أبعد من كلام هذا المورد العلامة

---

۱. ش: ـ يمكن أن يراد... رحمه اللّه.
۲. س، ن: ـ بين.
۳. ن: المسافة المنصّفة و منتهى نصفها الأوّل و الآخر بين ذلك المنتهى أعني مبدأ النصف الآخر أحدهما بين ابتداء تلك.
۴. ش: ـ رحمه اللّه.
۵. انظر: المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۶۵۶ ـ ۶۵۴.
۶. س: هذ.

عن مورد الاستقامة و نحن بعد تحصيل معنى كون الزمان غير قارّ الذات في الفصول الآتية نتلو عليك في إثبات البداية للزمان كلاماً محصّلاً على أُسلوب الحكمة لا يسع للمتهوّسين بالقِدَم من الفلاسفة عذراً و لا يدع لهم نذراً إن شاء اللّه الحكيم. فترقّب إن كنت للحقّ لمن الموقنين. «منه رحمه اللّه»[1]

[٦٩.] أي تنحصر المتساويات فيه في المتساويات مسافةً و يكون كلّ متساويات فيه متساويات مسافةً و كلّ متساويات مسافةً متساويات فيه و ليس كذلك؛ فإنّ المتحرّكات ربّما تتّحد في هذا الإمكان و تختلف في مقدار المسافة. فالساعة الواحدة يقطع السريع فيها فرسخاً و البطيء فيها نصفه و ربّما تختلف فيه و تتّحد في مقدار المسافة؛ فمسافة واحدة يقطعها البطيء في ساعة و السريع في نصفها. «منه رحمه اللّه»[2]

[٧٠.] و أيضاً لا يمكن إثبات[3] هذا المقدار بخلاف مقدار المسافة أو المتحرّك؛ فلا يكون شيء منهما ذلك. «منه رحمه اللّه»

[٧١.] يعني لو كان هذا المقدار هو مقدار مادّة المتحرّك كان كلّ ما هو أزيد مقداراً للمادّة أزيد في هذا المقدار و كلّ ما هو أزيد في هذا المقدار أزيد مقداراً للمادّة؛ و بالجملة: يلزم أن يزداد كلّ من مقدار المادّة و هذا المقدار بازدياد الآخر؛ و قال الشيخ في النجاة: «لو كان هذا المقدار مقداراً للمادّة لكان زيادته زيادة المادّة و لو كان كذلك لكان كلّ ما هو أسرع أكبر و أعظم». قال صاحب المباحث المشرقية: «و فيه نظر؛ لأنّ هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم ممّا في الأبطأ حتّى يلزم أن يكون الأسرع أعظم[4]، بل هو في الأسرع أقلّ ممّا في الأبطاء؛ لأنّ الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقلّ. فإذن الصحيح أن يقال لو كان هذا المقدار للمادّة لوجب أن يزداد المادّة بزيادته؛ فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم؛ لأنّ هذا المقدار في الأبطأ أكثر.»

قلت: يشبه أن يكون مراد الشيخ أنّ هذا الإمكان لو كان مقداراً للمادّة لكان زيادة

---

١. ش، ن: ـ أورد في المباحث المشرقية... رحمه اللّه.
٢. ش: ـ رحمه اللّه.
٣. ش: ثبات.
٤. ن: ـ قال صاحب... أعظم.

مقدار المادّة زيادة هذا المقدار؛ و يلزم من ذلك أن يكون الأسرع أزيد في هذا المقدار مع أنّه ليس كذلك، بل إنّما الأبطأ أزيد فيه؛ و ذلك لأنّ المتحرّك حركةً طبيعيةً كلّما كان أكبر جسميةً كان أسرع حركةً إلى الحيّز لكون القوّة الطبيعية فيه أزيد؛ فيكون الميل إلى الحيّز فيه أقوىٰ و أشدّ؛ و إذا كان كذلك يلزم أن يكون الأسرع في الحركة الطبيعية أزيد و أعظم في هذا المقدار لكونه أكبر و أزيد في مقدار المادّة الجسمية الذي هو بعينه هذا المقدار. فالذي عناه بالأسرع ما يكون من المتحرّكات حركة طبيعية و لم يعنِ بذلك أنّ الأسرع لكونه أزيد في هذا المقدار يلزم أن يكون مادّته أكبر و أعظم. كيف و قد قال في الشفاء مبطلاً لكون هذا المقدار مقدار مادّة المتحرّك و إلّا لكان المتحرّك الأعظم أعظم فيه؛ و لو كان غير ذلك[۱] لقال: «و إلّا لكان الأعظم فيه أعظم مادّةً» كما لا يخفىٰ. «منه رحمه اللّه»[۲]

[۷۲.] يعني لو كانت مادّة المتحرّك هي الموضوع لهذا المقدار بلا واسطة لكانت متقدّرة به؛ و ذلك باطل لأنّه يستلزم أن تعظم و تصغر هي بهذا المقدار. «منه رحمه اللّه»[۳]

[۷۳.] يعني أنّ للحركة علّة لوجود الزمان الذي هو بذاته متّصل أو اتّصال لا أنّه تعرض الحركة اتّصال بسبب اتّصال المسافة حتّى يكون هناك اتّصال آخر غير اتّصال المسافة و اتّصال الزمان و أمّا اتّصال الزمان فإنّه أمر حالّ في الحركة عارض لها. «منه رحمه اللّه»[۴]

[۷۴.] في هذه الإشارة يُعلم حدّ الزمان و أنّ المختار فيه هو مسلك الشفاء. «منه رحمه اللّه»[۵]

[۷۵.] لا على معنى أنّ للحركة كمّية عرضية و للمسافة كمّية أُخرىٰ، بل كمّية الحركة هي[۶] كمّية المسافة و إنّما الزيادة و النقصان تعرضان للحركة لكمّية المسافة كما في السواد الحالّ في الجسم. «منه رحمه اللّه»[۷]

[۷۶.] فإنّ الحركة إلى[۸] نصف المسافة نصف الحركة إلى كلّها. «منه رحمه اللّه»[۹]

---

۱. ن: + للحركة.
۲. ش: ـ رحمه اللّه.
۳. ش: ـ رحمه اللّه.
۴. ش: ـ يعني أنّ... رحمه اللّه.
۵. ش: ـ رحمه اللّه.
۶. س: ـ هي.
۷. ش: ـ رحمه اللّه.
۸. س، ش: فالحركة.
۹. ش: ـ رحمه اللّه.

[۷۷.] فإنّ[۱] الحركة في نصف زمان الحركة نصف الحركة في كلّ زمانها. «منه رحمه اللّه»[۲]

[۷۸.] فإنّ الزمان إنّما يتجزّى بالحركة و الحركة إنّما يتجزّى بالمسافة؛ فإنّ اتّصال المسافة هي اتّصال للحركة التي هي علّة للزمان المتّصل. «منه رحمه اللّه»[۳]

[۷۹.] أي المتقدّم و المتأخّر يكونان بحسب أجزاء الحركة؛ فإذا تجزّت الحركة فمهما كانت أكثر كان عدد المتقدّم و المتأخّر أكثر و إن كانت أقلّ كان عددهما أقلّ بعدد أجزاء المتقدّمة و المتأخرة. «منه سلّمه اللّه»[۴]

[۸۰.] قال في الشفاء بهذه العبارة: «و أنت تعلم أنّ الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدّم و متأخّر؛ و إنّما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها في المتقدّم من المسافة و المتأخّر ما يكون منها في المتأخّر من المسافة لكنّه يتبع ذلك أنّ المتقدّم للحركة لايوجد مع المتأخّر منها كما يوجد المتقدّم و المتأخّر من المسافة معاً و لايجوز أن يصير ما هو منها مطابق المتقدّم[۵] من الحركة في المسافة متأخّراً و لا الذي هو[۶] مطابق المتأخّر منها متقدّماً كما يجوز في المسافة؛ فيكون للتقدّم و التأخّر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة و يكونان معدودين بالحركة؛ فإنّ الحركة بأجزائها بعد المتقدّم و المتأخّر؛ فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم و تأخّر؛ و لها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة؛ و الزمان هو هذا العدد أو المقدار. فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدّم و متأخّر لا بالزمان بل في المسافة و إلّا لكان البيان تحديداً بالدور»[۷] انتهىٰ.

و في الإشارات بهذه العبارة: «و لأنّ التجدّد لايمكن إلّا مع تغيّر حالٍ و تغيّر الحال

---

۱. ن: و.
۲. ش: ـ رحمه اللّه.
۳. ش، ن: ـ رحمه اللّه.
۴. س: ـ أي المتقدّم... منه سلّمه اللّه؛ ن: منه رحمه اللّه.
۵. س، ن: ـ المتقدّم.
۶. ش: ـ مطابق... هو.
۷. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الحادي عشر، صص ۱۵۷ ـ ۱۵۶.

لايمكن إلّا لذي[1] قوّة تغيّر حالٍ أعني الموضوع؛ فهذا الاتّصال إذن متعلّق بحركةٍ و متحرّكٍ أعني بتغيّر و متغيّر لا سيّما ما يمكن فيه أن يتّصل و لاينقطع و هي الوضعية الدورية؛ و هذا الاتّصال يحتمل التقدير؛ فإنّ قبلاً قديكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب؛ فهو كمّ مقدّر للتغيّر؛ و هذا هو الزمان و هو كمّية الحركة لا من جهة المسافة، بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لايجتمعان»[2] انتهىٰ. «منه سلّمه[3] اللّه»

[۸۱.] إيماء إلى عدم[4] إمكان التفصّي عن الوقوع في الدور من غير امتطاء المسامحة في العبارة أو[5] إشارة إلى قوّة لزوم الدور و أنّه لا محيص عن ذلك على ما هو قاعدته من التعبير عن مختاراته بالرموز و الإشارات و التلميح إلى المحقّقات عنده بالكنايات و الاستعارات. «منه مدّ ظلّه»[6]

[۸۲.] أي ترتكب أنّ في مسلك الإشارات تسامحاً في العبارة على ما زعمه صاحب المحاكمات؛ و المراد بالتقدّم و التأخّر اللذين لايجتمعان هما اللذان في الحركة بحسب انقسام المسافة إلى متقدّمة و متأخّرة لكنّهما في الحركة لايجتمعان فكأنّه قيل: الزمان كمّية الحركة لا كمّيتها التي من جهة المسافة، بل التي من جهة التقدّم و التأخّر الغير المجتمعين الحاصلين في الحركة بحسب متقدّمة المسافة و متأخّرتها؛ فلم‌يخالف المقصود ما في الشفاء أصلاً.

و ربّما يقال بارتكاب المسامحة في التقدّم و التأخّر اللذين لايجتمعان بأن يراد بهما أعمّ ممّا لايجتمع بالذات أو باعتبار المقارنة لآخر؛ أي لجزئين من متصرّم متجدّد يمتنع لذوات أجزائه من حيث هي هي أن تجتمع؛ فإنّ عدم اجتماع أجزاء الحركة ليس بالذات، بل باعتبار تلك المقارنة و الزمان كمّية الحركة من جهة التقدّم و التأخّر اللذين هما في الحركة و لايجتمعان و إن لم‌يكن ذلك بالذات؛ فلا دور و لا ثقة بجدواه؛ فإنّ التقدّم

---

۱. س، ن: الذي.
۲. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۹۴.
۳. س، ن: رحمه.
۴. ش: ـ عدم.
۵. ن: و.
۶. س: ـ إيماء... منه مدّ ظلّه.

والتأخّر لايمكن اعتبارهما في الحركة إلّا باعتبار وقوعها في متقدّم الزمان و متأخّره أو في متقدّمة المسافة و متأخّرتها؛ فلا بدّ من أخذ أحدهما في التحديد؛ و الأوّل مفضٍ إلى الوقوع في الدور؛ فيتعيّن الثاني و هو المسلوك في الشفاء.

و لا يبعد دفع الدور عن مسلك الإشارات بأن يؤخذ الزمان عند اعتبار وقوع الحركة في متقدّمة و متأخّرة ليتحقّق التقدّم و التأخّر فيها متصوّراً بوجهٍ مّا و يُحدّ بأنّه كمّية الحركة من جهة التقدّم و التأخّر الغير المجتمعين فيها أو يجعل الحدّ بحسب المائية الحقيقية و ما يؤخذ فيه بحسب المائية الشارحة للإسم أو يفرّق بين المحدود و الحدّ بالإجمال و التفصيل فيقال: الزمان كمّية الحركة من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لايجتمعان و يراد وقوع التقدّم و التأخّر في تلك الكمّية و اعتبار الحركة بالنسبة إليهما لا وقوعهما في الحركة و لا يشبه أن تجعل هذا الأخير أحد وجوه ارتكاب التسامح في العبارة.

ثمّ إنّ محيي الحكمة الرواقية صاحب الإشراق انتهج في التحديد منهج الإشارات لكنّه في كتاب التلويحات جعل الزمان مقداراً لحركة من جهة المتقدّم و المتأخّر اللذين لايجتمعان أي بحسب الوجود الغير القارّ و في حكمة الإشراق جعله مقدارها من تلك الجهة لكن بحسب الوجود القارّ في العقل لأجزائها المتقدّمة و المتأخّرة أي من حيث يجمع الفعل متقدّمتها و متأخّرتها و لعلّ ذلك أشبه بالحقّ و أعذب في ذوق التحقيق؛ فإنّ وجود[1] ما أحسن في تحقيق هذا المعنى قول الشيخ الرئيس في التعليقات: «أنّ العدّ و المساحة منهما ما يوجد في النفس و هو العادّ و الماسح؛ و منهما ما في الشيء و هو المعدود و الممسوح؛ و بيان هذا أنّ الموضوعات كالإنسان مثلاً يوجد كلّ واحد منه وحده[2] لا أن تفيد الوحدة حقيقتها، بل أن يوجد معنى ذلك المعنى في ذاته وحده ثمّ تحصل من تلك الوحدات في النفس خمس وحدات؛ فتكون الموضوعات في[3] خمسيتها معدودة بما في

---

۱. ش: ـ أي ترتكب... فإن وجود. ۲. س، ش، ن: وحدته. ۳. س، ش، ن: ـ في.

النفس؛ فتكون الموضوعات موجدة للخمسة و معدودة بالخمسة المرتسمة في النفس؛ و مثال ذلك الحركة فإنّها توجد بسبب وجودها في مسافة معنى ذلك المعنى في ذاته مقدار و هو الزمان؛ فتكون الحركة موجدة للزمان لا جاعلة الزمان مقداراً لكنّ الزمان يقدّر الحركة» و قوله: «الموضوعات توجد الأعداد و لكن لاتفيد الأعداد كمّيةً و تعدّ بالأعداد، كما أنّ الحركة توجد الزمان و الزمان في ذاته كمّ لا أنّ الحركة تفيده الكمّية. ثمّ الحركة تقدّر بالزمان»[١] انتهىٰ. فليتفطّن و ليعرِض عمّا في أقوال المتأخّرين من لزوم الدور أو تأخّر الحركة عن الزمان على ما في شرح الصحايف و غيره. «منه مدّ ظلّه»[٢]

[٨٣.] المراد بكمّيته الاتّصالية بالعرض عروض[٣] تقدر له بمقدار معيّن مباين له في التحقّق؛ و بكونه منفصلاً بالعرض معروضيته للكمّ المنفصل القائم به عند عروض الانفصال له في الوهم. «منه رحمه اللّٰه»[٤]

[٨٤.] قد ثبت من قبل وجودُ الزمان و أنّه مقدار حالّ في الحركة؛ و يتبيّن في هذا[٥] التلويح أنّ اتّصال المسافة علّة الزمان بتوسّط اتّصال الحركة بالمسافة؛ لأنّ المقدار الممتدّ لايعرض على سبيل الانطباق شيئاً لايصلح لأن يقال إنّه متّصل ممتدّ و الحركة لايصلح لذلك من حيث طبيعتها بل من جهة المسافة على أن تتكمّم بنفس المسافة الخارجة عنها؛ فهذا المعنى المصحِّح لعروض المقدار يتقدّم في المحلّ على عروض الحالّ تقدّماً بالطبع؛ فيكون علّة لوجود الحالّ ـ أعني الزمان ـ و[٦] عروضه لمحلّه ـ أعني الحركة ـ و يظهر أيضاً أنّ الحركة علّة لوجود الزمان و الزمان باتّصاله مقدار لها و علّة لكونها ذات مقدار و بحسب الانفصال إلى[٧] القبليات و البعديات علّة[٨] لها و علّة لكونها ذات عدد؛ و هذا ممّا استبان من الشيخ في الشفاء[٩]. «منه سلّمه[١٠] اللّٰه»

---

١. التعليقات، ص ٩٠.
٢. س، ن: منه رحمه اللّٰه.
٣. ن: الاتصالية بالعروض.
٤. ن: ـ المراد... منه رحمه اللّٰه؛ ش: ـ رحمه اللّٰه.
٥. س: ـ هذا.
٦. س: ـ و.
٧. س: + هو.
٨. ش: عدد.
٩. ن: ـ على أن تتكمّم... الشفاء.
١٠. س، ن: رحمه.

[۸۵.] بسم اللّه الرحمن الرحيم قوله: «أليست الحركة» إلى آخره عرّفت الحركة بعدّة رسوم غير محصورة في خمسة، كما ظنّه الإمام الرازى في شرح عيون الحكمة[1].

[الف.] فمنها: ما جرت به عادة قدماء الحكماء و هو أنّها خروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدريج أو على الاتّصال أو لا دفعةً.

و تحقيقه: أنّ الموجود إمّا أن يكون بالفعل من كلّ وجهٍ كالمبدأ الأوّل تعالى و ضرب من الملائكة أو من جهة بالفعل و من جهة بالقوّة ضرورةَ امتناع كونه بالقوّة من كلّ جهة حتّى في كونه موجوداً و في كونه بالقوّة كيف و أنّ له ذاتاً بالفعل البتّة؟!

ثمّ ما هو بالفعل من كلّ جهة لايتصوّر له خروج من قوّةٍ إلى فعلٍ أصلاً و من شأن كلّ ذي قوّة أن يخرج منها إلى الفعل المقابل لها و ما امتنع الخروج إليه بالفعل؛ فلا قوّة عليه و الخروج من القوّة إلى الفعل قد يكون دفعةً و قد يكون لا دفعةً و هو يكون بما هو أعمّ من الأمرين يعرض لجميع المقولات؛ فإنّه لا مقولة إلّا و فيها خروج عن قوّةٍ لها إلى فعلٍ لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة ليس إلّا ما كان خروجاً لا دفعةً بل متدرّجاً؛ و هذا ليس يتأتّى إلّا في مقولات معدودة.

و طعن معلّم الحكمة المشّائية في هذا التعريف بأنّ جميع ما ذكر يتضمّن بياناً دورياً؛ فإنّ الاتّصال و التدريج و يسيراً يسيراً يضطرّ إلى أن يؤخذ الزمان في تحديدها و كذلك اللادفعة المأخوذ فيها الدفعة؛ فإنّها يؤخذ الآن في حدّها و الآن يؤخذ الزمان في حدّه؛ لأنّه طرفه و الزمان قد اُخذت الحركة في تحديده.

و دفعه صاحب المطارحات بأنّ الدفعة و اللادفعة و التدريج مثلاً لها تصوّرات أوّلية لإعانة الحواسّ عليها؛ و أمّا العلم بأنّ هذه الاُمور إنّما تعرف بسبب الآن و الزمان؛ فذلك محتاج إلى البرهان؛ فمن الجايز أن تحدّ الحركة بهذه الاُمور. ثمّ تجعل الحركة معرّفة للزمان و الآن اللذَين هما سببا هذه الاُمور الأوّلية التصوّر.

---

۱. انظر: شرح عيون الحكمة، ج ۲، صص ۳۹ ـ ۳۶.

و استحسنه صاحب المباحث المشرقية.[1]

و الحقّ: أنّه غير مُجدٍ؛ إذ لابدّ أن يعتبر في تلك الأُمور الانطباقُ على أمرٍ ممتدٍّ غير قارّ الذات لئلّا ينتقض التعريف بالأُمور الآنية الحصول التي تقع في آنات متعاقبة يتوسّط بين كلّ آنين منها زمان كالانتقالات الفكرية على ما حُقّق في مظانّه؛ إذ يصدق عليها لولا ذلك الاعتبار أنّها على التدريج أو لا دفعة أو يسيراً يسيراً و ليست الحركة و الممتدّ كذلك هو الزمان؛ و لذلك قال الشيخ في الشفاء: «جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفيّاً»[2] فاضطرّ مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر؛ و ربّما يتفصّى بأنّ تصوّر الحركة بوجهٍ مّا بديهي و قد أخذ ذلك الوجه في تحديد الزمان لا حقيقتها المقصود تحصيلها هيهنا أو أنّ تصوّر الزمان بوجهٍ مّا غير متوقّف على الحركة؛ و لذلك الجمهور يتصوّرونه و يقسّمونه إلى الأيّام و الشهور و السنين، و لا يخطر ببالهم الحركة و لا يوثق بجدواهما أيضاً؛ فإنّ تحديد الزمان يحوج إلى أخذ الحركة على وجه الاتّصال و ذلك غير بديهي؛ و تصوّر الزمان بحقيقته الامتدادية يتوقّف على الحركة؛ و قد ظهر لزوم اعتبار الانطباق على تلك الحقيقة الاتّصالية.

و التحقيق أن يقال: إنّ المأخوذ في حدّ الزمان إنّما هي الحركة باتّصالها بحسب المسافة و في حدّ الحركة إنّما هو الزمان الممتدّ المتّصل بنفس ذاته؛ فلا حرج لو اعتبر ذلك الامتداد هناك؛ فإنّ التي قصد تحديدها إنّما هي الحركة بحسب اتّصالها الذي لها من جهة الزمان؛ فليتقن.

[ب.] و منها: ما ذكره المعلّم أرسطاليس؛ فقال: الحركة كمالٌ أوّلٌ لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة؛ و سنحقّق القول فيه.

[ج.] و منها: ما ذكره إمام الحكمة أفلاطن الإلهي؛ و هو أنّ الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة؛ و معناه كون الجسم بحيث لا يفرض له آنٌ من الآنات إلّا و حاله في ذلك

---

۱. انظر: المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۵۴۸.

۲. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، ص ۸۲.

الآن بخلاف حالة قبله و بعده.

[د.] و منها: ما ذكره فيثاغورس؛ و هو أنّ الحركة عبارة عن الغيرية؛ و هذا قريب ممّا ذكره أفلاطن؛ لأنّه إذا كان حاله في كلّ آنٍ يفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك الآن كانت تلك الأحوال المتعاقبة المتوالية أُموراً متغايرةً. فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة و فيثاغورس عبّر عنه بالغيرية و المقصود واحد.

و يرد عليهما أنّ كلّاً من هذين المفهومين أمر بسيط غير منقسم لايعقل فيه الاتّصال و الامتداد أصلاً. فليس شيء منهما عين حقيقة الحركة، بل إنّما هما من لوازم المتحرّك من جهة الحركة؛ و من ثمّة قال في الشفاء: «و قد حدّت بحدود مختلفة مشتبهة»[1] و ذلك الاشتباه لأمرٍ[2] في طبيعتها؛ إذ كانت طبيعة لاتوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها في ما يُرىٰ أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود. فبعضهم حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغيّراً لحالٍ و إفادةً لغير ما كان و لم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية هو في نفسه غيرية؛ فإنّه ليس كلّ ما يفيد شيئاً يكون هو و لو كانت الغيرية حركة لكان كلّ غير متحرّكاً ولكن ليس كذلك.

و قال قوم: إنّها طبيعة غير محدودة؛ و الأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها[3] غير خاصّة؛ فغير الحركة هو كذلك كاللانهاية و الزمان.

و قيل: إنّها خروج عن المساواة كأنّ الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كلّ وقتٍ يمرّ عليه و أنّ الحركة لايتساوي نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء في أزمنةٍ مختلفةٍ؛ فإنّ المتحرّك في كلّ آنٍ له أين آخر و المستحيل له في كلّ آنٍ كيف آخر.

و هذه رسوم إنّما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال و لا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها أو مناقضتها؛ فإنّ الذهن السليم يكفية في تزييفها ما قلناه.

[هـ.] و منها: ما ذكره رهط من فلاسفة الإسلام وفاقاً لبعض قدماء الرواقيّين؛ و هو أنّ

---

۱. الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، ص ۸۳.

۲. س: الامر.

۳. س: + صفة لها.

الحركة زوال من حالٍ إلى حالٍ أو سلوك من قوّة إلى فعلٍ؛ و في الشفاء: «أنّ ذلك غلط؛ لأنّ نسبة الزوال و السلوك إلى الحركة ليس كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس، بل كنسبة الألفاظ المرادفة إيّاها؛ إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أوّلاً لاستبدال المكان ثمّ نقلت إلى الأحوال.»[1]

[و.] و منها: ما ذكره الشيخ الرئيس في النجاة؛ و هو «أنّ الحركة تبدّل حال قارّة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتّجاه نحو شيءٍ و الوصول بها[2] إليه و هو بالقوّة أو بالفعل.»[3]

فقوله: «تبدّل حال قارّة» احتراز عن الانتقال من متىٰ إلى متىٰ أو من فعل أو انفعال إلى فعل أو انفعال؛ إذ تلك أحوال غير قارّة و الانتقال عنها ليس حركة و «في الجسم» احتراز عن تبدّل الأحوال القارّة للنفوس المجرّدة من صفاتها و إدراكاتها؛ إذ ذاك لايكون حركة لا عن تبدّل الهيولىٰ الأولىٰ في صفاتها على ما قيل. فإنّ للهيولىٰ حركة في كيفياتها الاستعدادية على ما هو التحقيق؛ و قد يقال أيضاً: إنّ المتحرّك في الحركة الكمّية ليس إلّا المادّة، بل المراد بالجسم ما يعمّه و مادّته.

و «يسيراً يسيراً» يخرج تبدّلاً لايكون كذلك في الجسم و تبدّل الهيولىٰ في صورها الجوهرية؛ فإنّ ذلك لايمكن أن يكون على سبيل التدريج.

و قوله: «على سبيل اتّجاه نحو شيء» احترز به عن تبدّل الجسم في ضوئه مثلاً و الانتقال عنه يسيراً يسيراً إلى الظلمة التي هي عدم النور؛ فإنّه و إن كان في حال قارّة تدريجاً إلّا أنّه لنس بحركةٍ لعدم كونه على سبيل التوجّه نحو شيء؛ و أراد بالسببية المعبّر عنها بالباء السببية الأوّلية القريبة الذاتية احترازاً عن تبدّل أحوال قارّة تدريجية لايكون الوصول به إلى ما يترتّب عليه أوّلياً أو ذاتياً على ما فصّل في مقامه.

و قد قيل: إنّ غاية الشيء أو علّته قد يكون ذاتيةً و قد يكون عرضيةً و قد يكون غير

---

١. الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، ص ٨٣.

٢. س، ن: به.

٣. النجاة، (الطبيعيات)، ص ١٠٥.

أوّلية و بذلك يخرج عن الحدِّ الانتقالُ من جدةٍ إلى جدةٍ أو من إضافةٍ إلى إضافةٍ؛ إذ كلّ منهما و إن كان تدريجياً إلّا أنّ شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أوّلية لتبدّلٍ سابقٍ عليهما و إنّما عمّم في الغاية المذكورة ليشتمل ما لها غاية بالفعل كما لاتدوم من الحركات المستقيمة و ما ليس لها غاية فعلية كما تدوم من حركات الأفلاك؛ إذ ما يحصل لها إنّما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لايكون شيء منها بالفعل لكن كلّ واحد منها يكون له حين تلبّس المتحرّك به قوّة قريبة من الفعل بحيث لايتوقّف فعليته إلّا على الانتزاع بالفعل على وجهٍ يصلح لأن يتعيّن بالإشارة؛ فيكون لذاته فعلية مصحّحة لأن يكون منتهى الحركة و مقصدها.

و إن أعضل بك الأمر فاعْتبِر نسبة المتحرّك إلى حدّ له نسبة حالية إليه و إلى حدّ له إليه نسبة استقبالية. فإنّ أحد الجزئين يمكن أن يتعيّن بإشارتك إليه بخلاف الآخر؛ فيكون له فعلية دونه؛ و مهما زاحم وهمك عقلك أنّ هذه نهاية وهمية لا تحقّق لها في الخارج ليمكن أن يكون كمالاً ثانياً يتوجّه المتحرّك بالحركة إلى تحصيله؛ فأحسِن أعمال رويّتك.

هذا أقصىٰ ما يقال في تحرير كلام الشيخ.

[ز.] و منها ما ذكره بهمنيار في التحصيل روماً للتخلّص عن الدور: «إنّ الحركة هي كونٌ بين المبدأ الذي منه الحركة و المنتهى الذي إليه الحركة بحيث أيّ حدٍّ يُفرض فيه ـ أي في الوسط ـ لايوجد المتحرّك قبله و لايكون بعده فيه.»[1]

و فيه بعد ما يترآى في جليل النظر من الوقوع في الدور أنّه لو صحّ فإنّما يصلح تعريفاً للحركة التوسّطية و هي ليست حركةً حقيقةً، بل إنّما هي أمر بسيط غير منقسم ليس إلّا حالة بين صرافة القوّة و محوضة الفعل.

[ح.] و منها: ما ذكره الشيخ صاحب الإشراق في التلويحات و في حكمة الإشراق ذاهباً

۱. التحصيل، ص ۴۱۹.

إلى أنّ الأجناس العالية لمقولات الممكنات خمسة ـ الجوهر، الإضافة و الحركة و الكمّ و الكيف ـ إنّ الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة لايتصوّر ثباتها نظراً إلى مهيّتها لا إلى غيرها؛ و قد زعم أنّ ما يجب فيه التقضّي و التجدّد لمهيّته من حيث هي هي إنّما هو الحركة فبالهيئة ـ أي العرض ـ على اصطلاح الحكمة الإشراقية أخرج الجوهر؛ و بكونها لايتصوّر ثباتها ما هو ثابت من الكمّ و الكيف و الإضافة؛ و يكون ذلك لمهيّتها من حيث هي الزمان الذي هو من أقسام الكمّ؛ فإنّه و إن كان أيضاً هيئة لايتصوّر ثباتها لكن ذلك ليس لمهيّته و ذاته، بل لغيره؛ و هو محلّه الذي هو الحركة؛ و جعل الزمان مقدار الحركة من حيث لاتجتمع أجزاؤها الفرضية معاً احترازاً عن المسافة؛ فإنّها أيضاً مقدارها لا من هذه الحيثية، بل من حيث تثبت أجزاؤها الفرضية معاً.

و نحن نقول: قد أسلفنا البرهان على أنّ التقضّي و التجدّد و القبلية و البعدية ليست إلّا لمهيّة الزمان من حيث هي و الحركة إنّما تتّصف بها باعتبار الزمان؛ فما له أجزاء غير قارّة بالذات إنّما هو الزمان لا الحركة و لا أمر آخر أصلاً، بل الحركة ليس لها من دون اعتبار الزمان أجزاء و امتداد يصلح لانتزاع الأجزاء منه؛ إذ ذلك من خواصّ الكمّ. فذلك إنّما يكون للحركة من جهة الزمان؛ و أمّا من جهة المسافة فإنّما تتّصف الحركة بنفس اتّصال المسافة و كمّيتها المفارقة لها بالعرض لا على أن يقوم بها اتّصال كما يكون من جهة الزمان. فمازعمه ظنٌّ لا يتّكل عليه.

و أمّا جعل الزمان مقدار الحركة من تلك الحيثية فقد سلف تحقيق القول فيه.

[ط.] و منها: ما ذكره المتكلّمون؛ و هو أنّ الحركة عبارة عن الحصول الأوّل في الحيّز الثاني؛ و تقريره موكول إلى كتب المتأخّرين.

ثمّ إنّ الإمام العلّامة فخرالدين الرازى أورد في المباحث المشرقية و شرحه لعيون الحكمة تشكيكاً في ما[1] اتّفقت عليه آراء الحكماء من الحصول التدريجي و الخروج من القوّة إلى

---

١. س: فيها.

الفعل على سبيل التدريج؛ و نسبه[١] إلى نفسه و قال: «هذا متّفق عليه بين الحكماء؛ و لي فيه شكّ.

فإنّ لقائلٍ أن يقول: الشيء إذا تغيّر فذلك التغيّر إمّا أن يكون لحصول شيءٍ فيه أو لزوال شيءٍ عنه. فإنّه إن لم‌يحدث فيه شيء ممّا كان معدوماً و لم‌يزل عنه شيء ممّا يكون موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك. فلايكون فيه تغيّرٌ و قد فُرض كذلك؛ هذا خلف.

فإذن الشيء إذا تغيّر فلابدّ إمّا من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه. فَلْنَفرض أنّه حدث فيه شيء؛ فذلك الشيء الذي قد حدث كان معدوماً ثمّ صار موجوداً؛ و كلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء و ذلك الابتداء غير منقسم و إلّا لكان أحد جزئَيه الابتداء لا هو؛ فذلك الذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون. فإن لم يكن فهو بعدُ في عدمه لا في ابتداء وجوده؛ و إن حصل له جوده فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقي منه شيء بالقوّة أو لم يبق. فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه؛ فهو حاصل دفعةً لا يسيراً يسيراً؛ و إن بقي منه شيء بالقوّة فذلك الذي بقي إمّا أن يكون عين الذي وجد؛ و هو محال، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً و[٢] معدوماً دفعةً واحدة؛ و إمّا أن يكون غيره؛ فحينئذٍ الذي حصل أوّلاً فقد حصل بتمامه و الذي لم‌يحصل بتمامه معدوم. فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج، بل هناك اُمور متتالية.

فالحاصل: أنّ الشيء الأحديّ الذات يمتنع أن يكون له حصول إلّا دفعةً. نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إنّ حصوله على التدريج على معنى أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنّما يحصل من حينٍ بعد حين حصول الآخر؛ و أمّا على التحقيق فقد حدث بتمامه دفعةً و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم. فهذا ما عندي في هذا الموضع.»[٣] انتهىٰ قوله.

---

١. س: نسبة.

٢. س، ن: ـ و.

٣. المباحث المشرقية، ج ١، صص ٥٥٠ ـ ٥٤٩.

و أقول: إنّ بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلاً إيّاها عمّن سبقه من الأقدمين و أبطلها بأنّها إنّما ينفي وجود الحركة بمعنى القطع؛ و هي غير موجودة في الأعيان؛ و الموجود من الحركة إنّما هو التوسّط المذكور و هو ليس أمراً سيّالا يكون منقضياً و لاحقاً؛ و المتأخّرون سلكوا هذا السبيل ظانّين أنّه منهج الحكمة.

و قد توغّل فيه بعض المشهورين بالتحقيق في حواشيه على الشرح القديم للتجريد واقتفى إثره بعض مَن تأخّر عنه مِن أفاضل المحقّقين و لعمر الحبيب إنّه في الفساد كخطأ الطبيب؛ فإنّ معشر هؤلاء النافين لوجود الحركة بمعنى القطع في الأعيان يذهبون إلى وجودها في الأذهان بناءً على أنّ التوسّط المذكور بحسب استمرار ذاته و عدم استقرار نسبته إلى حدود المسافة يرسّم أمراً ممتدّاً في الوهم هو الحركة بمعنى القطع و يقرّرون أنّ ارتسامها في الوهم إنّما يكون بحسب الحدوث على سبيل التدريج و إن اجتمعت اجزاؤها هناك معاً بحسب البقاء؛ و إذا كان حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لم يتصوّر حدوثه تدريجاً سواء كان في الأعيان أو في الأوهام؛ و القياس المغالطي ذا لو صحّ لكان حجّة ناهضة هناك أيضاً؛ إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً؛ و اللازم خلفٌ اجتمعت الآراء على بطلانه.

فالحريّ قلعُ أساس الإشكال بإفشاء وجه الغلط فيه؛ و ذلك غير متعسّر على من هوله ميسّر ممّن خلق له؛ فإنّ وجود الشيء بتمامه في الآن أخصّ من وجوده بتمامه مطلقاً؛ فإنّ ذلك قد يكون في الزمان لا في الآن و وحدة الشيء لاتأبى ذلك أصلاً؛ و التدريج في الحدوث لاينافي وجود الشيء الممتدّ الواحد في نفسه بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً واحد شخصي في نفسه، بل إنّما ينافي وجوده بتماه في الآن أو في شيء من أبعاض ذلك الزمان المنطبق عليه؛ و لايلزم أن يكون كلّ حادث لحدوثه بتمامه ابتداء غير منقسم بحيث يختصّ وجوده بهويّته الاتّصالية الامتدادية لو كان له هويّة كذلك بأن[١] يتحقّق فيه؛

١. س: بآنٍ.

و سيُتلىٰ عليك تحقّقُ هذه المطالب على ضربٍ من التفصيل في أصل الكتاب ـ إن شاء اللّه ـ فترصّد ذلك إن كنت للمتوغّل قلبك سمعك و أنت شهيد. «منه رحمه اللّه»[1]

[۸۶.] فلو أنّا توهّمنا ثلاثة أجزاء لا تتجزّىٰ و كان المتحرّك حين يتحرّك في الأوسط منها لكان فيه عند حركته من الأوّل إلى الثالث كمالٌ مّا بالقوّة و لم يكن على متّصل. فنفس كون الحركة كمالاً[2] مّا بالقوّة لا يوجب أن يكون هي شيئاً قابلاً للانقسام ما لم يعرضه[3] ما يقتضي كونها لا تكون إلّا على متّصل.

و بالجملة: انّا ما لم نلتفت إلى مسافة أو إلى زمان لم نجد للحركة اتّصالاً و لذلك متىٰ احتجنا إلى تقدير الحركة احتجنا إلى ذكر مسافة أو زمان. «منه سلّمه[4] اللّه»

[۸۷.] يعنى أنّ الحركة بحسب اتّصال المسافة يقتضي وجودَ مقدارٍ لها هو الزمان باتّصاله و بحسب انقراض الأجزاء في ذلك الاتّصال المستلزم لحصول المتقدّم و المتأخّر في الحركة يقتضي وجودَ عددٍ لها هو الزمان من حيث الانفصال إلى القبليات و البعديات. و[5] اقتصر في البيان على الأخير لظهور الأمر في الأوّل[6] أيضاً بعد تبيين هذا. «منه دام ظلّه»[7]

[۸۸.] قوله: «بتوسّط اتّصال الحركة» ـ إلىٰ آخره ـ[8] يعنى أنّ اتّصال المسافة من حيث هي للحركة علّة لوجود الزمان الذي هو بذاته متّصل أو اتّصال لا أنّه يعرض الحركة اتّصال بسبب اتّصال المسافة حتّى يكون هناك اتّصال آخر غير اتّصال المسافة و اتّصال الزمان؛ و أمّا[9] الزمان[10] فإنّه أمر حالّ في الحركة عارض لها. «منه رحمه اللّه[11]»

[۸۹.] «ألَقَ يألِق ألْقاً فهو ألِقٌ» إذا انبسط لسانُه بالكذب و كذلك «ولَق يلِقُ ولقاً» و الولق و الالق» الاستمرار في الكذب.[12] «منه رحمه اللّه»[13]. فيلق أي يكذب. «منه رحمه

---

۱. ش: ـ بسم اللّه الرحمن الرحيم قوله أ ليست الحركة... رحمه اللّه.
۲. ش: كمال.
۳. ش: لم يعرف.
۴. س، ن: رحمه.
۵. س: ـ و.
۶. س: + الأمر.
۷. س، ن: منه رحمه اللّه.
۸. س، ش: ـ قوله... إلى آخره.
۹. ش: + اتصال.
۱۰. ن: ـ و أمّا الزمان.
۱۱. ش: ـ رحمه اللّه.
۱۲. انظر: الصحاح، ج ۳، ص ۱۵۶ و النهاية، ج ۱، صص ۶۰ ـ ۵۹ و ج ۵، ص ۲۶۶.
۱۳. ش: ـ رحمه اللّه.

اللّه»[۱]

[۹۰.] يريد أنّ الإمام العلّامة فخرالدين الرازي تحيّر في المباحث المشرقية في أمر الزمان و اختار في شرح عيون الحكمة للشيخ الرئيس المذهبَ الأخيرَ المنسوبَ إلى إمام الحكمة أفلاطن. فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب و ما يرد عليها من الشُبهَ و الشكوك: «و اعلم أنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحقّ في الزمان فَلْيَكُنْ طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول في ما يمكن أن يقال من كلّ جانب؛ و أمّا تكلّف الأجوبة الصعبة تعصّباً لقومٍ دون قومٍ و لمذهبٍ دون مذهبٍ فذلك ممّا[۲] لا أفعله في كثير من المواضع و خصوصاً مع هذه المسئلة.»[۳]

و قال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء و إيراد الشكوك: «إنّ الناصرين لمذهب أرسطاطاليس في أنّ الزمان مقدار الحركة لايمكنهم التوغّل في شيء من مضايق المباحث المتعلّقة بالزمان إلّا بالرجوع إلى مذهب الإمام أفلاطن.

و الأقرب عندي في الزمان و في المدّة هو مذهب أفلاطن و هو أنّه موجود قائم بنفسه مستقل[۴] بذاته. فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المنزّهة[۵] عن التغيّر سمّي بالسرمد من هذا الاعتبار؛ و إن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات و التغيّرات فذاك هو الدهر الداهر؛ و إن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيّرات مقارنة معه فذاك هو المسمّى بالزمان.»

ثمّ قال: «و أمّا مذهب أفلاطن فهو إلى المعالم[۶] البرهانية الحقيقية أقرب و عن ظلمات الشبهات أبعد؛ و مع ذلك فالعلم التامّ بحقائق الأشياء ليس إلّا عند اللّه تعالى.»[۷]

و قال في شرح الفصل المعقود لتحقيق مذهب أرسطاطاليس مورداً عليه: «إنّ بديهية العقل حاكمة بأنّ إله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي و أنّه[۸] الآن

۱. ش: ـ رحمه اللّه؛ ن: ـ فيلق أي يكذب منه رحمه اللّه.
۲. س، ش، ن: ـ ممّا.
۳. المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۶۴۷.
۴. س: مستعمل.
۵. س: المنزّهات.
۶. شرح عيون الحكمة: العلوم.
۷. شرح عيون الحكمة، ج ۲، ص ۱۴۹.
۸. ن: ان.

موجود معه و أنّه سيبقى بعده؛ فلو كان تعاقب القبلية و المعية و البعدية يوجب وقوعَ التغيّر[1] في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم وقوع التغيّر في ذات الواجب الوجود؛ و ذلك لا يقوله عاقل.

فلئن قلتم: لولا وقوع التغيّر في هذا الحادث[2] لا متنع وصف اللّه تعالى بالقبلية و المعية و البعدية؛[3] فنقول: فقد جوّزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية و المعية و البعدية[4] بسبب وقوع التغيّر في شيء آخر. فلِمَ لايجوز أن يكون الزمان كذلك؛ و هذا هو قول الإمام أفلاطن؛ فإنّه كان يقول: «المدّة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيّرات لم يحصل فيه[5] إلّا الدوام و الاستمرار و ذلك هو المسمّى بالدهر و السرمد؛ و أمّا إن حصل فيه الحركات و التغيّرات فحينئذٍ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات[6] بعد[7] قبليات لا لأجل وقوع التغيّر في ذات المدّة و الزمان، بل لأجل وقوع التغيّر في هذه الاشياء»[8] انتهىٰ كلامه.

و نحن بعناية العليم الحكيم لفي منتدح عن أمثال تلك الشكوك و الأوهام حسب ما نتلو عليك تحقيقه في أصل الكتاب إن شاء اللّه[9] المفضل المنعام و لولا أن ثبّتني ربّى لقد كدتُ أركن إليهم شيئاً قليلاً و حيث هداني أستطيع إلى حيّ حبيب[10] العقل سبيلاً. فالحمد لمُلهم الحقّ حقَّ حمده. «منه مدّ ظلّه العالى»[11]

[۹۱.] يوضح طيّ هذا الإيضاح بطلانُ المذاهب الخمسة الأخيرة المعدودة في الإحصاء؛ و أمّا الخمسة الأُوَل فقد أبطلت سابقاً ببيان وجود الزمان و اتّصاله و كونه عرضاً قائماً بحركةٍ هو مقدارها. «منه رحمه اللّه»[12]

[۹۲.] القياس هو قولهم: «الزمان متقضٍّ متجدّد و الحركة متقضّية متجدّدة؛ فالزمان

---

۱. س: ـ و المعيّة... التغيّر.
۲. شرح عيون الحكمة: هذه الحالات.
۳. ن: بالقبلية و البعدية و المعية.
۴. ن: بالقبلية و البعدية و المعية.
۵. ن: ـ فيه.
۶. س: + قبل.
۷. س، ن: قبل.
۸. شرح عيون الحكمة، ج ۲، ص ۱۲۷.
۹. ش: + تعالى.
۱۰. ن: ـ حبيب.
۱۱. س، ن: منه رحمه اللّه.
۱۲. ش: ـ رحمه اللّه.

عين الحركة» و الموجبتان في الشكل الثاني لاتنتجان على أنّ إحدىٰ مقدّمتيه ـ أعني قولهم: «الحركة متقضّية متجدّدة» ـ كاذبة؛ لأنّه يجب أن يراد أنّ الحركة متقضّية متجدّدة بذاتها لينتج[١]؛ لأنّ الزمان هو المتقضّي المتجدّد بذاته و الحركة ليست بذاتها كذلك، بل باعتبار مقارنة الزمان و الانطباق عليه؛ فإنّ غير القارّ بذاته ليس إلّا الزمان؛ فالحركة لايكون شيء منها ماضياً أو مستقبلاً بذاتها، بل باعتبار الوقوع في الزمان الماضي أو المستقبل. «منه رحمه اللّه»[٢]

[٩٣.] هود / ١١٢.

[٩٤.] ربّما[٣] يقرّر بأنّ العدم الطاري إنّما[٤] يمتنع بالنظر إلى ذات الزمان؛ لأنّ فيه فرضُ عدمِ الشيء مع وجوده؛ و أمّا عدم الزمان وحده بحيث لايقترن ذلك العدم بقبلٍ أو بعدٍ فإنّه ممكن؛ فلايلزم وجوبُ وجود الزمان؛ و الغلط إنّما ينشأ من قياس الزمان على ما[٥] في الزمان و من اقتران وجود الشيء بعدمه «منه رحمه اللّه»[٦]

[٩٥.] إنّما كان وجوب الطبيعة بشرط شيءٍ بعينه وجوبَ الطبيعة لا بشرط شيءٍ؛ لأنّ وجود الفرد هو بعينه وجود الطبيعة، و الوجوب كيفية الوجود؛ و أمّا وجود الطبيعة من حيث إنّه وجودها فلا ينسب إلى ما هو فرد تلك الطبيعة إلّا بالعرض. فلذلك لم يكن امتناع الطبيعة هو بعينه امتناع فردها و إن كان مستلزماً لامتناعه. «منه رحمه اللّه»[٧]

[٩٦.] لأنّه[٨] يمكن أن ينشأ الامتناع من خصوصية الفرد. ثمّ إنّ الممكن ما لايجب له بالنظر إلى ذاته من حيث هي طبيعة الوجود و لايمتنع عليه بالنظر إلى ذاته طبيعة العدم. فالوجوب أو الامتناع بوسطٍ مستندٍ إلى الذات لايُخرجه عن حدّ حقيقة الإمكان إلّا أنّ البرهان قد قام على استحالة ذلك. فلو أنّ ممكناً اقتضى امتناعَ جميع أنحاء العدم بشرط شيءٍ بالنظر إلى ذاته لم‌يلزم امتناع طبيعة العدم لابشرط شيءٍ بالنظر إلى ذاته من حيث

---

١. س، ش: + لو أنتج.
٢. ش: ـ رحمه اللّه.
٣. ش: و ربما.
٤. ن: ربما.
٥. س: ـ ما.
٦. ش: ـ رحمه اللّه.
٧. ش: ـ رحمه اللّه.
٨. ش: ـ لأنّه.

هي، بل من حيث[١] إنّه يقتضي امتناعَ جميع أنحاء العدم و الطبيعة لاتتحقّق إلّا بتحقّق شيء من أفرادها. فذلك الاقتضاء وسط في امتناع تلك الطبيعة.

و نظيره على ذوق الفلاسفة أنّ الواجب الوجود بذاته يقتضي علّيته لمعلوله الأوّل[٢] من حيث إنّه علّة لامتناع[٣] عدمه. فعدم المعلول الأوّل إنّما يمتنع بالنظر إلى الواجب من حيث تلك[٤] العلّية المستندة إلى نفس ذاته لا بالنظر إلى ذاته بذاته لكنّ الممكن لايمكن أن يقتضي امتناعَ جميع أنحاء العدم بالنظر إليه و إلّا لاقتضى امتناعَ طبيعة العدم من حيث ذلك الاقتضاء. فيلزم أن يقتضي وجوب نقيض تلك الطبيعة ـ أعني الوجود[٥] ـ فيكون ذاته كافية في وجوده؛ هذا خلف. «منه رحمه اللّه»[٦]

[٩٧.] الحقّ أنّ مجرّد الإمكان علّه الاحتياج. فكما كان المعلول في حدوثه محتاجاً إلى العلّة كان في بقائه أيضاً محتاجاً إليها؛ و أمّا توهّمُ لزوم تحصيل الحاصل فقد ازيح بأنّ المحال إنّما هو تحصيل الحاصل بتحصيلٍ مستأنفٍ لايحصل بنفس التحصيل الأوّل؛ أي بتحصيلٍ مستمرٍ؛ و الفاعل يقيّد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلاً بنفس التحصيل الذي كان حاصلاً. فكما أنّ الأثر واحد مستمرّ فكذا التحصيل؛ إذ المعنى منه هو الاستتباع لا غير و هو نسبة يجدها العقل بين العلّة و المعلول. فمادام تلك النسبة مستمرّة يستمرّ وجود المعلول و إذا انقطعت انقطع وجوده؛ فلا مانع للتأثير و التحصيل و الإفادة و نحوها من جانب العلّة إلّا استتباعها للمعلول؛ و لا للتأثّر و الاحتياج و نظايرهما من جانب المعلول إلّا التبعية اللازمة لذلك الاستتباع لا أنّ الفاعل يعمل عملاً بالمعلول كالخيّاط خياطة الثوب حتّى إذا تمّ عمله لم يبق له تأثير على ما ينساق إلى الأوهام العامية؛ و ذلك الاستتباع و إن كان دفعياً لكنّه قد يستمرّ فيستمرّ المعلول و قد لايستمرّ فلايستمرّ. فإن أُعتبر ذلك الاستتباع استتباعاً و احداً مستمرّاً كان من جانب المعلول بإزائه تبعية واحدة مستمرّة؛ و إن أُعتبر إضافته إلى الزمان الأوّل و الثاني حتّى يصير

---

١. ن: ـ هي بل من حيث. ٢. س: + و. ٣. ش: علة له امتناع.
٤. س: ـ تلك. ٥. س: الوجوب. ٦. ش: ـ رحمه اللّه.

متعدّداً بذلك الاعتبار تعدّدت التبعية من جانب المعلول أيضاً بإزائهما في الزمان الأوّل و الثاني.

ثمّ التحقيق على ما حقّقه الشيخ في الإشارات و فصّله في الشفاء و النجاة و غيرهما من[1] أنّ تأثير العلّة سواء كان في الوجود الحادث أو الوجود المستمرّ إنّما هو في نفس الوجود بما هو وجود لا في قيد الحادث أو الاستمرار؛ فإنّ الحادث إنّا يفيده الفاعل الوجودَ بما هو وجود لا من حيث هو وجود بعد عدم.

و لا يصحّ أن يقال: «إنّ شيئاً جعل وجودَ الشيء بحيث لايكون إلّا بعد العدم» فهذا غير مقدور عليه، بل بعض ما هو مقدورٌ واجبٌ ضرورةَ أن لايكون بعد عدمٍ بعديةً زمانيةً و بعضه واجب ضرورةَ أن يكون بعد عدمٍ. فالمستفاد من العلّة إنّما هو نفس الوجود من حيث هو وجود تلك المهيّة؛ و أمّا وصفه و هو «أنّه بعد ما لم يكن» فليس من علّة؛ و التأثير إنّما هو بالذات في نفس الوجود بما هو وجود وا لوصف لازمه. فلا يحتاج إلى تأثيرٍ مستأنفٍ بل هو مستند ابتدائاً إلى نفس هذا الوجود المجعول؛ و في الحادث الذاتي أيضاً ليس للفاعل في عدمه السابق على وجوده سبقاً بالذات تأثيرٌ بل تأثيره في نفس وجوده لكن عرض إن كان له عدم من ذاته ليس ذلك من تأثير الفاعل؛ و كذلك في المعلول المستمرّ تأثير العلّة إنّما هو بالذات في نفس وجوده بما هو وجوده و وصف الاستمرار له إنّما هو لازم لاستمرار التأثير.

هذا على سبيل الحكمة المشّائية في المشهور و أمّا على طريق ذوق التحقيق فتأثير العلّة إنّما هو بالذات في نفس المهيّة، و الوجود ينتزع منها لا بجعلٍ مستأنفٍ، و وصف الحدوث يلزمه لنفسه و وصف الاستمرار يلزمه لاستمرار التأثير و أنّه ليُتلىٰ عليك من ذي قبل تحقيق هذه الحقائق على ضربٍ من التفصيل في أصل الكتاب، إن شاء اللّه تعالى. «منه رحمه اللّه»[2]

---

۱. س، ن: ـ من.

۲. ش: ـ الحقّ أنّ مجرّد الإمكان... منه رحمه اللّه.

[٩٨.] و أمّا ما يقال: «إنّ المعلول لو كان معدوماً في مرتبة وجود علّته لكان عدمه متقدّماً بالذات على وجوده و تقدّم نقيض الشيء عليه بالذات محال» فمقدوح بأنّ نقيض وجوده هو رفع وجوده لا رفع وجوده المقيّد ذلك الرفع بكونه في تلك المرتبة و هو ظاهر.

ربّما يورد بتعكّس هذا الفحص التحقيقي[١] على قولهم: «إنّ المعلول له في مرتبة وجود علّته العدم؛ فيقال: ليس للمعلول في تلك المرتبة الوجود و لا العدم؛ فإن تأخّر وجود المعلول عن وجود العلّة إنّما يقتضي أن لايكون له في مرتبة وجود العلّة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم؛ و لايصحّ أن يتمسّك بأنّه إذا لم‌يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و إلّا لزم الواسطة و أنّه لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود.

فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنّه معدوم فيها لأنّ نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيّد لا سلب وجوده المتّصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة؛ أعني النفي المقيّد؛ فلايلزم من انتفاء الوجود في تلك المرتبة تحقّقُ السلبِ فيها لجواز أن لايكون اتّصافه بالوجود و[٢] لا اتّصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأُمور التي ليست بينها علاقة العلّية و المعلولية؛ فإنّه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخّراً عن وجود الآخر و لا متقدّماً عليه؛ و خلوّ المرتبة عن النقيضين جايز و إن كانت نحواً من أنحاء نفس الأمر لعدم استلزامه ارتفاعهما في نفس الأمر لكون نفس الأمر أوسع من تلك المرتبة كما في المهيّة من حيث هي هي؛ فإنّ كلّاً من النقيضين مسلوب عنها من تلك الحيثية التي هي من أنحاء الواقع لا ملاحظة تعمّلية من العقل على ما يسبق إلى بعض الأوهام؛ و لايلزم خلوّها عنهما في الواقع لعروض أحدهما لها بحسب نحو آخر من أنحاء الواقع.

فإذن لايتمّ مرامهم في إثبات الحدوث الذاتي و نحن نحقّق المطلب حيث يحين حينه في أصل الكتاب على وجهٍ لايسع مجالاً للإزاغة عن الحقّ إن شاء اللّه تعالى؛ فليتربّص.

---

١. ش: الحقيقي.　٢. س، ن: ـ و.

«منه سلّمه[1] اللّه»

[۹۹.] على ما هو الحقّ من مذهب المصنّف؛ فإنّ البعدية التي لايجتمع القبل و البعد بحسبها أعمّ عنده من الزمانية و الدهرية و السرمدية؛ و الممتنع بالنظر إلى ذات الزمان عنده إنّما هو العدم بعد الوجود بعديةً زمانيةً لا غير. «منه رحمه اللّه»[2]

[۱۰۰.] أي سواء كانت بعدية بالذات أو بالزمان أو بالدهر أو بالسرمد. «منه رحمه اللّه»[3]

[۱۰۱.] تقريره أنّ المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتهما بحيث إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بُعداً ممّا سواه؛ إذ المختلفان بالايجاب و السلب بحيث يكون صدقُ كلٍّ منهما أو[4] كذبه مستلزماً لكذب الآخر أو صدقه استلزاماً بالذات؛ فكيف يكون المتشابهان في المهيّة متناقضين. «منه سلّمه[5] اللّه»

[۱۰۲.] بل عدمه متّضح الفساد سيّما في المفهومات الاعتبارية؛ فإنّ للعقل أن يعتبر أيّ مفهومٍ كان و يضيف إليه الرفع لكنّه قال: «غير متّضح الفساد» وقوفاً على مقام منصب المنع و وظائفه. «منه رحمه اللّه»[6]

[۱۰۳.] قوله: «فيكون قد أرجع النقيضين» إلى آخره.[7] حاصل الكلام أنّه إمّا أن يجوّز إضافة الرفع إلى غير الثبوت فيكون العدم الطاري فرداً من العدم بمعنى رفع الوجود و رفعه فرداً من العدم بمعنى مطلق الرفع المساوق[8] لمفهوم كلمة النفي من غير ملاحظة خصوصية المضاف إليه و الإضافة محصّلة لحصّة العدم و مقوّمة لنوعيته؛ فيختلف العدمان باختلاف ما أُضيفا إليه؛ و إمّا أن يقتصر الرفع على الإضافة إلى الثبوت فقط؛ فيصير رفع العدم الطاري عبارة عن رفع ثبوته؛ فيصير المتناقضان حقيقةً ثبوت العدم الطاري و رفعه؛ فإنّ الرفع إنّما يكون نقيضاً لما أُضيف هو إليه لا غير. فقد اندفع الشكّ على كلا التقديرين.[9]

[۱۰۴.] و قد يقال: الرفع الطاري مؤلّف من مفهوم الرفع و مفهوم الطريان؛ فرفعه باعتبار

---

۱. س، ن: رحمه.
۲. ش: ـ رحمه اللّه.
۳. ش: ـ رحمه اللّه.
۴. ن: و.
۵. س، ن: رحمه.
۶. ش: ـ رحمه اللّه.
۷. ش: ـ قوله فيكون... آخره.
۸. ش: المساوي.
۹. ن: ـ قوله فيكون... التقديرين.

الجزء الأوّل بالثبوت و باعتبار قيد الطريان برفعه؛ و لا ثقة بجدواه؛ فإنّ مفهوم نقيضه رفع الرفع الطاري. «منه سلّمه اللّه»[١]

منهم من لم‌يجوّز إضافة الرفع إلى المهيّة في نفسها؛ فإن أُضيف إليها ظاهراً ارجع الإضافة إلى ثبوت تلك المهيّة؛ و التحقيق يقتضي خلافه، كيف و فعلية المهيّة في تقرّر نفسها غير الوجود و يتعلّق بها الجعل البسيط على ما يأتي تحقيقه في الكتاب؛ فلِمَ لايصحّ إضافة الرفع إلى نفسها مع قطع النظر عن الوجود. «منه مدّ ظلّه»[٢]

[١٠٥.] و قوله: «و إن أُعيد النظر» إعادة للتشكيك بناءً على المذهب المختار من جواز إضافة الرفع إلى أيّ مفهومٍ كان.[٣]

[١٠٦.] قوله: «و نقيضه و هو رفعه أيضاً[٤] فرد من تلك الطبيعة»[٥] ربّما يقال: لمّا كانت الإضافة إلي الملكة محصّلة لطبيعة الرفع و منوّعة لها و كان اختلاف ما أُضيفت هي إليه بالنوع[٦] منشأً لاختلاف أنواعها؛ فكان رفع رفع شيءٍ مّا مخالفاً بالحقيقة لرفع شيءٍ مّا قطعاً؛ فيكون رفع رفع رفع[٧] شيءٍ مّا أيضاً مخالفاً لرفع رفع شيءٍ مّا ضرورةَ اختلاف ما أضيفا إليه؛ فلم‌يكن النقيضان متّفقي المهيّة؛ لكنّه غير مُجْدٍ؛ إذ يلزم كونهما فردين من طبيعة الرفع المساوق للسلب المطلق و من طبيعة رفع الرفع أيضاً؛ و هل الكلام إلّا في جوزاه؟! فلا محيص إلّا بارتكاب ذلك كما يُنبيء عنه قوله: «أُرتكب» و فيه إشارة إلى أنّه يمكن تقرير المرام على وجهٍ ينحفظ فيه تكرّرُ التناقض من الجانبين على ما نبيّنه بعد في الحواشي لكن ارتكاب عدم التكرّر ممّا لا صادّ عنه؛ فَلْيُدرَك. «منه دام ظلّه»[٨]

[١٠٧.] و قوله: «ارتكب» دفع له بما هو تحقيق المقام و ملخّصه أنّ التناقض قد يطلق على اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب بحيث يتمانعان صدقاً و كذباً بالذات؛ و قديطلق على كون أحد المفهومين رفعاً للآخر و الآخر مرفوعاً به؛ و هو بالمعني الأخير

---

١. س، ن: ـ سلّمه اللّه. ٢. س: منه رحمه اللّه؛ ن: ـ مدّ ظلّه. ٣. ن: ـ و قوله... مفهوم كان.
٤. س: ـ قوله و نقيضه و هو رفعه أيضاً. ٥. ش: ـ قوله و نقيضه... الطبيعة.
٦. س: بالنوع. ٧. س: ـ رفع. ٨. س، ن: منه رحمه اللّه.

لاينافي تشابه المتناقضين في المهيّة؛ فإنّ التمانع الذاتي على هذا التقدير إنّما ينشأ من الإضافة لا غير؛ فتفطّن. «منه سلّمه اللّه»[۱]

[۱۰۸.] قوله: «بمعنى رفعه» تفصيل المقام: انّ التناقض أي تقابل السلب و الإيجاب قد يطلق على ما بين القضايا و يلزمه امتناع اجتماع المتناقضين أو ارتفاعهما صدقاً و كذباً بحسب أيّ نحوٍ كان من أنحاء نفس الأمر و نقيض القضية مطلقاً على ذوق الحكمة الإشراقية إنّما هي قضية أُخرىٰ مفهومها سلب تلك القضية؛ و أمّا الحكم بأنّ الموجبة نقيض السالبة فمن باب إقامة لازم النقيض مقامه كما جرىٰ للمشّائين أيضاً في تناقض الموجبات و في الحكم بكون[۲] نقيض الموجبة الكلّية سالبة جزئية ضرورةَ أنّ معلوم نقيضها سلبها أعمّ من أن يتحقّق بسلب جزئي أو كلّي و إن استلزم السلب الجزئي البتّة؛ و على الحكمة المشّائية إنّما يصحّ ذلك إذاكانت القضية موجبة؛ و أمّا السالبة فنقيضها ما هي سلب له و نقيض الموجبة الكلّية سلبها سواء تحقّق كلّياً أو جزئياً؛ و نقيض السالبة الكلّية الإيجاب اللازم لسلبها سواء تحقّق كلّياً أو جزئياً؛ و كذلك في الموجبة و السالبة الجزئيتين؛ و أمّا عدّ السالبة الجزئية أو موجبتها السالبة الكلّية أو موجبتها نقايض فمسامحة إقامة للازم المساوي مقام ملزومه.

و قد يطلق على ما بين المفردات و هو ما بين المفهوم و رفعه في نفسه أو بحسب الانتساب[۳] إلى شيء إمّا بالحمل المواطاتيّ[۴] أو الحمل الاشتقاقي من تنافيهما بحسب نفس المفهوم و كون كلّ منهما أشدّ بُعداً عن الآخر من جميع ما سواه؛ فإنّ المفهوم إن اعتبر في نفسه و ضمّ إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البُعد عنه لايتصوّر مثل ذلك لغيره من المفهومات يسمّى رفع المفهوم في نفسه.

و لايعتبر في شيء منها صدق أو لا صدق على شيء أصلاً؛ فإذا حمل على شيء كان إثباته له تحصيلاً و إثباتاً رفعه له إيجاباً سالب المحمول و إنّما يتنافيان صدقاً على ذات

---

۱. س: منه رحمه اللّه؛ ن: ـ و قوله... رحمه اللّه.

۲. س: بكون.

۳. س: + أي على الوجه التصوّري لا على الوجه التصديقي.

۴. س: المواطأيّ.

واحدة من جهة واحدة في زمان واحد لا كذباً لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع و إن اعتبر بحسب الحمل المواطاتيّ[١] على شيءٍ و أُضيف إليه مفاد حرف النفي حصل أيضاً ذلك المفهوم و هو نقيضه من جهة ذلك الحمل و إنّما يستحيل اجتماعهما باعتبار ذلك الحمل فقط؛ فلايكون شيء يحمل كلّ منهما عليه مواطاةً و كذلك ارتفاعهما بأن يوجد شيء لايحمل شيء منهما عليه مواطاةً؛ فلو عدم الموضوع كذب حملهما عليه معاً.

و أمّا بحسب الحمل الاشتقاقي فلايمتنع اجتماعهما؛ فقد يتّصف الشيء بهما اشتقاقاً كالجسم المتحرّك؛ فإنّه يتّصف بالحركة و اللاحركة اشتقاقاً لاتّصافه بالشكل و غيره ممّا يحمل عليه اللاحركة مواطاةً؛ و كذلك يمتنع ارتفاعهما عن شيء من جهة الحمل الاشتقاقي بالنظر إلى نفس مفهوميهما و إن لم‌يتّفق خلوّ شيء عن الاتّصاف بهما جميعاً؛ فإنّ ذلك ليس من حيث اقتضاء نفس مفهوميهما.

و لايستحيل أيضاً أن يحمل أحدهما على شيء مواطاةً و الآخر على ذلك الشيء اشتقاقاً كالوجود يحمل على الفلك اشتقاقاً و نقيضه من طريق الحمل المواطاتيّ[٢] و هو اللاوجود يحمل عليه مواطاةً؛ و لا أن يحمل أحدهما على نفس مفهوم الآخر مواطاةً، كالمفهوم يحمل على نفس مفهوم اللامفهوم و الشيء على نفس مفهوم اللاشيء إلى غير ذلك من الأُمور العامّة أو اشتقاقاً، كاللاحركة المتّصف بها الحركة لاتّصافها بالسرعة التي يحمل عليها اللاحركة و إن أُعتبر باعتبار الحمل الاشتقاقي على شيء و أُضيف إلى رفعه بالمعنى المصدري حصل المتناقضان من طريق الحمل الاشتقاقي؛ و إنّما يمتنع اجتماعهما في موضوع مطلقاً و ارتفاعهما عنه عند وجوده بذلك الحمل فقط؛ و أمّا بحسب الحمل المواطاتيّ[٣] فلا يمتنع خلوّ الموضوع الموجود عنهما كالوجود و العدم لايحمل شيء منهما على الفلك مثلاً مواطاةً؛ و أمّا حملهما معاً على موضوع بالمواطاة فممتنع على ما ذكره الشيخ في الشفاء و الحكيم الطوسي في أساس الاقتباس.

و لايستحيل أيضاً أن يحمل أحدهما على نفس الآخر اشتقاقاً أو على ما صدق عليه

---

١. س: المواطأيّ. ٢. س: المواطأيّ. ٣. س: المواطأيّ.

كالعدم المحمول اشتقاقاً على نفس الوجود و على أفراده.

ثمّ النقيضان بحسب كلّ من الحملين قد يعدمان في الخارج كالامتناع و اللامتناع أو رفعه و الإمكان و اللاإمكان أو رفعه؛ و قد يجتمعان في تصوّر العقل فإنّ له أن يعتبر النقيضين مقابل يتوّقف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر. فإنّ تصوّر السلب فرع تصوّر الإيجاب؛ و القضيتان المتناقضتان إنّما يتمانعان صدقاً و كذباً فقط و لايستحيل ارتفاعهما في نفسهما باعتبار الوجود في الخارج أو عن شيء بحسب الحمل مواطاةً أو اشتقاقاً أصلاً.

و المفهوم التصديقي نقيضه مفهوم واحد تصديقي و المفهوم التصوّري بحسب أحد الحملين أيضاً نقيضه مفهوم واحد تصوّري؛ و التناقض في المفهومات التصوّرية أيضاً على المشهور من الحكمة المشّائية إنّما يكون إيجابي و سلبي؛ و على التحقيق وفاقاً لذوق[1] الحكمة الإشراق إنّما يتحقّق بين المفهوم و رفعه؛ و أحد النقيضين يجب أن يكون إيجابياً أعمّ من أن يكون على الحقيقة أو بالمعني الإضافي بالنسبة إلى الآخر؛ أي يكون أحد النقيضين سلباً للآخر و لايكون الآخر سلباً له سواء كان مفهوماً إيجابياً أو سلباً لمفهوم آخر.

و أكثر ما فصّلناه يستفاد من كلام الشيخ في الشفاء؛ و ما نقل بعض الحقيق انتصاراً لبعض المشهورين بالتحقيق من تصريح الشيخ بعدم شمول التناقض لما بين المفردات في قوله: الفرس و اللافرس ليس يتقابل التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك و لاكذب؛ فليس على ما زعم إلّا في التناقض بالمعني المصطلح عليه في القضايا لا مطلقاً؛ و كأنّه لم‌يتدبّر في حاشيتَي قول الشيخ قبل و بعد؛ فلم يظفر بالمرام. على أنّ العقل يحكم بذلك النحو من التقابل في المفردات.

و خروجه عن الأقسام الأربعة يخرق ما انعقد عليه الاتّفاق من الحصر فيها.

و لايسوغ إدخاله في غير ما بالسلب و الإيجاب و إطلاق لفظ التناقض عليه ممّا لايليق البحث عن صحّته و عدمها بوظائف الحكمة. مع أنّ ذلك الإطلاق أيضاً قد تجاهو به رهط من أئمّة الصناعة؛ و لا بأس إن تلونا عليك عبارة الرئيس؛ ففي ذلك ضرب من

---

۱. س: لذاق.

التأكيد لما ريم بالتأسيس. قال في قاطيغورياس الشفاء: «المتقابلان هما اللذان لايجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد معاً و كلّ شيئين لايجتمعان على سبيل أنّ شيئاً واحداً لايوصف بهما بالمواطاة بأن يكونا مقولين عليه بأنّ الشيء هو هذا و ذاك، كما يكون الشيء حيّاً و أبيض معاً أو على سبيل أنّ الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق أيضاً؛ و ذلك بأن يتمانعا من حيث الكون فيه أيضاً.

و القسم الأوّل يكون أحدهما في قوّة سالب الآخر كالفرس و اللافرس؛ فلايخلو إمّا أن[1] يكون الاعتبار من حيث السالب منهما سالب فقط أو من حيث هناك زيادة معنى إيجابي يلزمه السالب كما إذا جعلنا المتقابلين أو الشيئين المذكورين الزوج و الفرد و جعلنا الفرد ليس كونه فرداً هو أنّه ليس بزوجٍ فقط، بل إنّه أمر زائد على ذلك؛ فليكن الأوّل تقابل النفي و الإثبات إمّا بسيطاً كما هو فرس لما ليس بفرسٍ أو مركّباً كقولك: «زيد فرس» «زيد ليس بفرسٍ» و الأوّل لا صدق فيه و لاكذب؛ و الثاني فيه صدق و كذب؛ و يشتركان في أنّه ليس فيهما إشارة إلى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية؛ فإنّه لو كان اللافرسية من حيث هي لا فرسية شيئاً له وجود بوجهٍ لكان الماء في سلوب موجودة بالفعل لا نهاية لها؛ لأنّها ليست بحجارةٍ و لا مثلّث و لا ثنائية و لا رباعية و لا هي من الأُمور التي لاتتناهى و كأن يكون[2] نسب سلبية حاصلة فيه لا نهاية لها لا مرّة واحدة بل مراراً متضاعفة بلا نهاية و لا غاية؛ إذ كان لكلّ جملة تفرض سلب مستأنف، بل هذا شيء في اعتبار العقل و في القول.

و من خواصّ هذا القسم أنّه لايمتنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد بأن يكونا فيه لا بأن يكونا عليه؛ و ذلك لأنّ الرائحة ليست طعماً و تقابل الطعم من حيث ليس طعماً و يجتمعان في موضوع على سبيل الوجود و كلّ ما لم‌يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه فليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه و لاينعكس.

---

۱. س، ن: ـ أن.
۲. س، ن: ـ يكون.

ثمّ إنّ المتقابلين اللذين أوردناهما يختلفان في أنّ تقابل الفرسية و اللافرسية لا صدق و لا كذب فيه و تقابل «إنّ زيداً فرس» لقولنا: «زيد ليس بفرسٍ» فيه صدق و كذب.

و أمّا القسم الآخر فمثل الحرارة و البرودة و الحركة و السكون و مثل أُمور تجري مجراها؛ فلنقل أوّلاً: إنّه لا شكّ أنّ الفرس و اللافرس يعدّان في المتقابلات و كذلك قولنا: «زيد فرس» مقابل لقولنا: «زيد ليس بفرسٍ» و كذلك الزوج و الفرد يعدّان من المتقابلات و كذلك العمىٰ و البصر يعدّان من المتقابلات و كذلك الحركة و السكون يعدّان من المتقابلات و كذلك الحرارة و البرودة تعدّان من المتقابلات و كذلك الأُبوّة و البنوّة تعدّان من المتقابلات.

و الأشياء التي تعرض لها هذه الأحوال يحكم عليها بأنّها تتقابل بسببها و صورة هذه الأشياء متخالفة بأنّ الفرس جوهر و يقابله اللافرس على قياس مقابلة الفرسية إن كانت عرضاً و ليسلّم ذلك اللافرسية، بل خُذ مكانها النفس و اللانفس أو شيئاً آخر ممّا هو جوهر ليس مشتقّ الإسم من عرض.

و أمّا القضية فهي عرض، و الفرس و اللافرس ليس يتقابل التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك و لا كذب و لا يتقابل على سبيل الإضافة و لا على سبيل التضادّ؛ إذ كان تقابل التضادّ ما كان فيه جوازُ تعاقبٍ على موضوع واحد بشرائط ذكرت.

و أمّا الزوج و الفرد فليس لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه، بل جنس واحد لموضوعين لهما لا يفارقانه.

و أمّا العمىٰ و البصر فيشارك السكون والحركة؛ فإنّ العمىٰ ليس معنى مقابلاً للبصر، بل هو عدمه و كذلك السكون للحركة لكن السكون يعاقب الحركة على موضوع واحد و أمّا العمىٰ فلا يعاقبه البصر.

و أمّا المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع أو اشتراكهما في موضوع حتّى يكون الموضوع الذي هو علّة لأمرٍ مّا يلزمه لا محالة إمكان أن يصير فيه معلولاً أو يكون هناك موضوع مشترك و إن كانت العلّية و المعلولية من المضاف.

فأوّل ما ينبغي أن يطلب أنّه هل يمكننا أن نجد لهذه كلّها معنى جامعاً و لو على سبيل التشكيك و التقديم و التأخير إن لم‌يكن على سبيل التواطئ البحت أو لانجد لها معنى جامعاً؟ لكن التقابل مقول عليها؛ فيشبه أن يكون التقابل الأوّل نظير ما للفرس و اللافرس الذي يمنع اجتماع طرفيه قولاً على موضوع و إن لم يمنع ذلك وجوداً في موضوع؛ فإنّه لايكون شيء واحد هو رائحة و لا رائحة و يكون شيء واحد فيه رائحة و ما ليس برائحةٍ.

و لستُ أقول: إنّه يجتمع في شيء أن يكون فيه رائحة و ليس فيه رائحة، فإنّ هذين لايجتمعان.»

ثمّ قال بعد الحكم بأنّ تقابل هو رائحة و لا رائحة من القسم الأوّل الذي على سبيل الحمل علىٰ: «و تقابل «إنّ فيه رائحة» و «ليس فيه رائحة» من القسم الأوّل الذي على سبيل الحمل في و لذلك يحمل على التفّاحة أنّ فيها رائحة فيقال: «التفّاحة فيها رائحة» و لاتحمل الرائحة على التفّاحة حتّى يقال: «إنّ التفّاحة رائحة» فلذلك هي موجودة في لا محمولة علىٰ.

فجميع الأشياء المتباينة الطبايع تكون متقابلة من حيث إنّ كلّ واحد منها ليس هو الآخر و هذا هو تقابل أوّل. ثمّ نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في موضوع؛ فجعلت حال الأُمور التي تشترك في عامّ أو خاصّ تكون موجودة فيه بالقوّة و معاً و لايجتمعان بالفعل معاً تقابلاً؛ فبعضه يختصّ بالقول من حيث هو حكم كالإيجاب و السلب اللذين موضوعهما الموضوعات و المحمولات تتعاقب فيه و لايجتمع معاً و هذا بحكم القول و ليس في الوجود حمل و لا وضع و بعضه يكون من خارج»[1] هذا كلامه بألفاظه.

ثمّ ساق القول إلى أن قسّم هذا المعنى إلى الأربعة على اصطلاح قاطيغورياس؛ و فيه تصريح بأنّ في تقابل الإيجاب و السلب إطلاقاً على معنيين بحسب اصطلاحين[2]، بل في

---

١. الشفاء، (المنطق)، ج ١، الفنّ الثاني، المقالة السابعة، الفصل الأوّل، صص ٢٤٢ ـ ٢٤١.

٢. س: أي اصطلاح منقول عنه و اصطلاح منقول إليه و اختلاف هذين الاصطلاحين مشترك بين قاطيغورياس و ←

أقسام التقابل، بل مطلقاً لكن اختلاف المعنيين في تلك الأقسام إنّما هو بحسب اختلاف اصطلاحَي قاطيغورياس و الإلهيات لا اصطلاحَي حمل علىٰ و وجود في. فإنّ ذلك مختصّ بتقابل السلب و الإيجاب.

و أنّ المراد في قوله: «الفرس و اللافرس ليس يتقابل» التقابل الذي للنقيضين إنّما النقيضان اللذان يلزمهما امتناع الاجتماع و الارتفاع صدقاً و كذباً لا غير و انّ ما قسّم إلى الأقسام الأربعة إنّما هو المعنى المنقول إليه؛ أعني ما باعتبار الوجود في موضوع لا ما يكون باعتبار امتناع الاجتماع في موضوع واحد مطلقاً أي بحسب الحمل على و الوجود في جميعاً على ما توهّمه صدر المدقّقين و كأنّه أوهمته ذلك لفظة الشيخ أيضاً في قوله: «أو على سبيل أنّ الشيء الواحد لايوصف بهما اشتقاقاً أيضاً» فلم يتنبّه بصريح قوله: «و لاينعكس» و قوله: «ثمّ نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع» إلى آخر ما ذكر و لم يتفطّن أنّ «أيضاً» يتعلّق بقوله «على سبيل» على معنى أنّ امتناع الاجتماع يكون على هذا السبيل أيضاً كما يكون على سبيل الحمل المواطاتيّ[1] لا بقوله: «اشتقاقاً» على معنى أنّ امتناع الاجتماع المعتبر في المتقابلين يجب أن يكون بحسب الحملين كليهما حتّى يناقضه ما ذكر بعده على أنّه يمكن تعليق «أيضاً» بالاتّصاف الاشتقاقي على أن يقصد به الإشارة إلى أنّ المتقابلين باعتبار امتناع الاجتماع في موضوع بالحمل الاشتقاقي لا يحملان على ذلك الموضوع مواطاةً كما أسلفناه آنفاً.

قال الحكيم المحقّق الطوسي ـ أعلى اللّه درجته ـ في أساس الاقتباس بلغة الفُرس: «معلوم است كه امتناع اجتماع متقابلان به سلب و ايجاب در موضوعى تواند بود كه آن دو متقابل بر او مقول فرض كنند به طريق مواطات و هو هو؛ و امتناع اجتماع متقابلان به تضايف و تضادّ و ملكه و عدم در موضوعى كه متقابلان در او موجود

→

الإلهيات و أمّا في ساير أقسام التقابل فاختلاف المعنيين إنّما هو بحسب اختلاف اصطلاحَي قاطيغورياس و الإلهيات لا غير.

١. س: المواطأيّ.

فرض كنند و مقول نباشد بر او الّا به طريق اشتقاق و ذو هو. چه متقابلان به سلب و ايجاب در يک موضوع به وجه دوّم موجود توانند بود، مانند جسم متحرّك أسود كه حركت و لا حركت در وى موجود باشد. چه سواد لا حركت بود و چون سواد در او موجود است، لا حركت موجود بوده باشد. چه مقول بر موجود در موضوع موجود بود در موضوع، چنانكه گفته آمد. پس چيزهايى كه وجود ايشان در موضوع بر سبيل اجتماع جايز نبود، قول ايشان نيز بر موضوع جايز نبود و آنچه قول ايشان جايز بود، وجود ايشان جايز بود، امّا منعكس نشود.»[1]

ثمّ قد ذكر في موضع آخر من الشفاء أيضاً أنّ المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية و اللافرسية و إلّا فمركّب كقولنا: «زيد فرس» «زيد ليس بفرسٍ» فإنّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال و أنّ من التقابلِ التقابل بالإيجاب و السلب؛ و معنى الإيجاب وجود أيّ معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره؛ و معنى السلب سلب أيّ معنى كان سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره. صرّح في سابعة إلهيات الشفاء بأنّ القُنية و العدم من أقسام التقابل يدخل بوجهٍ تحت التناقض. فظاهر أنّ تقابل العدم و القُنية أعمّ ممّا بين المفردات و ما بين القضايا؛ و أراد بذلك الوجه كون العدم مجرّد السلب من غير اعتبار أمر زائد إيجابي كالاستعداد؛ إذ لو أخذ مع القيد كان مقابلته للقُنية مقابلة العدم و الملكة.

و قال الشيخ الحكيم صاحب الأنوار و الاشراقات في إلهيّ كتاب التلويحات عند عدّ أقسام التقابل: «الأوّل تقابل الإيجاب و السلب لا في القضية وحدها، بل في مثل قولك: فرس و لا فرس»[2] و أمّا قول شارحه: انّ تقابل الإيجاب و السلب في القضية هو تقابل التناقض و أمّا فرس و لا فرس فليسا نقيضين و تقابل الإيجاب و السلب يعمّهما و لا يختصّ بأحدهما و هو الفائدة من واو العطف في «و مثل قولك»؛ فلعلّ المراد به ما ذكر في تقرير مرام الشيخ الرئيس لا نفي إطلاق النقيضين عليهما مطلقاً و لكون تقابل الإيجاب و السلب

---

١. اساس الاقتباس، ص ٥۴.

٢. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ١ (التلويحات)، ص ٢٧.

هو مطلق التناقض سواء اعتبر بسيطاً بلا صدق و لا كذب فيه أو مركّباً فيه صدق و كذب.

قال الحكيم المحقّق الطوسي ـ قدّس سرّه القدّوسي ـ في تجريد المنطق: «أوّلها الإيجاب و السلب كقولنا: فرس و لا فرس أو زيد كاتب زيد ليس بكاتب»[1] بلفظ أو دون الواو؛ و قال في أساس الاقتباس على لغة الفرس: «اوّل تقابل ايجاب و سلب بود. پس اگر قابل صدق و كذب نبود، بسيط بود و الّا مركّب بود.»[2]

و لقد أكثرنا من القول مع تكثير النقول و إن كانت زُبُر قوم من المتأخّرين أولى البراعة منهم في الصناعة مشحونة بالاعتذار عن تخصيص البحث عن التناقض بما بين القضايا مع أنّ التناقض كما يكون بينها يكون بين المفردات أيضاً و مباحث الفنون المنطقية و الحكمية يجب أن يكون عامّة منطبقة على جميع الجزئيات بأنّه لم‌يتعلّق لهم غرضٌ يعتدّ به بالبحث عن تناقض المفردات، بل جُلّ الغرض عندهم إنّما يتعلّق بتناقض القضايا حيث يتوقّف عليه قياس الخلف الذي به تثبت المطالب في العلوم الحقيقية و أحكامهم في العكوس و إنتاج الأقيسة؛ فلذلك لم‌يبحثوا إلّا عنه لما فيه من إبطال ما توهّم أنّ ذلك لم‌يجر في ما اصطلح عليه عند أئمّة الحكمة و الكلام مع ما تضمّن من جليل الخطب في تحقيق دقائق المقام إزاحةً لغواشيء الظنون و الأوهام[3] و إلاحةً لبروق في غياهب غوامض الاحكام و إنارةً لنجوم في مسالك مداحض الأقدام تهتدي بها في ظلمات الشكوك أولوا العقول و الأفهام؛ و اللّه وليّ الفضل و الانعام. «منه رحمه اللّه»[4]

[۱۰۹.] قوله: «و من هيهنا يتأسّس» كأنّه بما اختار في تحقيق النقيض سلك مسلك الإشراقيّين في التناقض حيث ذهبوا إلى أنّ نقيض كلّ قضية هو سلب حكمها إيجابياً كان أو سلبياً؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه و رفع القضية إيراد السلب عليها لا غير. فليست القضية نقيضاً لنقيضها؛ لأنّها ليست رفعه، بل نقيض النقيض ما هو رفعه و ليس بين القضية و نقيضها اختلاف في شيء من الجهة و الكمّية أصلاً؛ فإنّه يسلب في السالبة ما أوجب في

---

۱. الجوهر النضيد، ص ۳۲. ۲. اساس الاقتباس، ص ۵۸. ۳. س: الاوها.

۴. ن: ـ قوله: بمعنى رفعه... منه رحمه اللّه.

الموجبة بعينه؛ فيكون ما غيّر فيه الجهة و الكمّية لازم النقيض لا هو و إنّهم عرّفوا التناقض باختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب لا غير و أرادوا بـالإيجاب الإيـجاب الإضـافي بالنسبة إلى السلب لا الإيجاب الحقيقي؛ فإنّه إنّما يجب أن يكون أحد القضيتين سـلباً للأُخرىٰ و لايكون الأُخرىٰ سلباً للأولىٰ سواء كانت في نفسها إيجاباً أو سلباً لحكمٍ آخر؛ و بقولهم لا غير اعتبار الوحدات المشهورة و عدم تغيير الجهة و الكمّية؛ فإنّ السلب وارد على الحكم الإيجابي بحسبهما. فليست الجهة و الكمّية إلّا بحسب النسبة الإيجابية؛ و ما يعدّون المشّاؤون نقايض هم يجعلونها لوازم النقايض لا هي؛ و لهم في تعيين النقيض و لازمه بحسب اختلاف أنواع القضايا كلام فصّلناه في تعاليقنا.

و قال بعض المشهورين بالتحقيق مـنتهجاً مـنهج المشّـائين: إنّ المـتناقضين هـما المفهومان المتنافيان لذاتيهما و التنافي إمّا في التحقيق و الانتفاء ـ كما في القضايا ـ و إمّا في المفهوم بأنّه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشدّ بُعداً ممّا سواه؛ فيوجد في التصوّرات أيضاً كمفهومَي الفرس و اللافرس؛ و بهذا المعنى قيل: «رفع كلّ شيء نقيضه» سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء.

و التحقيق الذي يقتضيه[1] الفحص البالغ هو أنّ التناقض يطلق على معنيَين: أحدهما تمانع المفهومين المتنافيين جميعاً؛ و بهذا المعنى يتحقّق بين السلب و الإيجاب و يفسّر باختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب بحيث يستلزم صدق كلّ منهما أو كذبه كذب الآخر أو صدقه بالذات و يتكرّر من الجانبين و الآخر تنافي المفهومين بالذات من حيث إضافة أحدهما إلى الآخر لا من جهة أصل الذات مع قطع النظر عن خصوصية الإضافة و بهذا المعنى لايتحقّق إلّا بين الشيء و رفعه و لايأبى أن يتشابه النقيضان باعتبار أصل الحقيقة مع قطع النظر عن الإضافة كالرفع و رفع الرفع.

ثمّ إنّ هذا التناقض لايتكرّر من الجانبين بمعنى أن يكون كلّ منهما رفعاً لصاحبه، بل

---

١. س: نقيضه.

المتكرّر هو المفهوم الأعمّ من كون الشيء رفعاً لشيءٍ أو مرفوعاً به. فينبغي[1] أن يفسّر به لئلّا يفوت مقتضى باب التفاعل لكن الحقائق لا ينبغي[2] أن تقتنص من الإطلاقات العرفية أو اللغوية. «منه رحمه اللّه»[3]

[۱۱۰.] قوله: «و إنّه لايتحقّق بين أكثر من مفهومين» فإنّه قدأورد على ذلك أنّ العدم نقيض الوجود؛ لأنّه رفعه و رفع كلّ شيءٍ نقيضه؛ فيكون الوجود نقيضاً للعدم؛ لأنّ كون أحد المفهومين نقيضاً لآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له. ثمّ إنّ عدم العدم أيضاً نقيض العدم؛ لأنّه رفعه. فقد ثبت له نقيضان[4]: الوجود و عدم العدم؛ و ليس الثاني هو الأوّل كما توهّم؛ لأنّ تصوّر الثاني موقوف على تصوّر العدم بخلاف الأوّل كما حقّقنا؛ ظهر اندفاعه؛ لأنّه إذا أُخذ النقيض بمعنى الرفع لم‌يصحّ قوله: «لأنّ كون أحد المفهومين نقيضاً لآخر يستلزم» إلى آخره؛ و إن أُخذ بمعنى منافي الشيء من حيث أصل الحقيقة لا بالإضافة على أن يكون صدق كلّ منهما مستلزماً لكذب الآخر بالذات و بالعكس كذلك؛ فلايصحّ قوله: «ثمّ إنّ عدم العدم أيضاً نقيض له» فإنّ العدم و عدم العدم لايتباعدان بحسب أصل الحقيقة مع قطع النظر عن الإضافة بل يتشابها. فاللازم ليس إلّا تكثّر النقيض بمعنيين؛ و لافساد فيه.

أمّا ما ذكره بعض أهل التحقيق في وجه التفصّي من «أنّ العدم إذا كان بمعنى سلب الوجود حتّى يكون في قوّة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له؛ لأنّه في قوّة السالبة السالبة المحمول و هي ليست نقيضاً للسالبة، بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوّة الموجبة و إن أُخذ بمعني ثبوت سلب الوجود حتّى يكون في قوّة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوّة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوّة الموجبة» فمقدوح بما أورده بعض المدقّقين أنّ قوله: «فليس عدم العدم نقيضاً له لأنّه في قوّه السالبة السالبة المحمول» فاسد؛ لأنّه على ما فرضه في

---

۱. س: فينبقي. ۲. س: لاينبقي.
۳. ن: ـ قوله و من هيهنا... منه رحمه اللّه. ۴. س: نقيضاان.

رفع القضية السالبة كقولك: «ليس ليس الإنسان بحيوانٍ» إذ فُرض الوجود في قوّة الموجبة و حُكم بأنّ العدم نقيضه؛ فيكون في قوّة السالبة و إذا كان العدم في قوّة السالبة كان رفعه في قوّة رفع السالبة لا في قوّة رفع الموجبة السالبة المحمول، كما لا يخفىٰ.

على أنّ السائل لو وضع موضع العدم رفعَ الوجود و قال: «إنّ له نقيضين: الوجود و رفع رفعه» لا يتمشّى ما أُجيب به.

و أيضاً إذا أجرى الدليل في القضايا بأن يقال: «السالبة نقيض الموجبة؛ لأنّها رفعها و رفع كلّ شيء نقيضه ؛ فيكون الموجبة نقيضاً للسالبة بعين ما ذكر هناك. ثمّ سلب السالبة أيضاً نقيضها؛ لأنّه رفعها» إلى آخر ما ذكر ؛ لم يندفع بذلك الجواب.

و ما يقوله ذلك المحقّق «أنّ اعتبار القضية التي هي سالبة السالبة أي مفادها رفع السالبة» غير مستقيم؛ لأنّه لايمكن إيراد السلب الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة ما لم يعتبر لها تحقّقٌ في نفس الأمر دعوى بلا بيّنة بل ربّما تقام البيّنة على فسادها؛ فإنّه يمكن إضافة السلب إلى كلّ مهيّة في نفسها مع إهمال ملاحظه ثبوتها؛ و قد وافقنا على ذلك هذا المحقّق أيضاً.

و في المقام شلوك تزال بأنظار طوينا عن ذكرها كشح المقال لضيق المجال؛ فتدبّر. «منه رحمه اللّه»[١]

[١١١.] ربّما يقال: إن أُريد برفع الشيء الذي يحكم بأنّه نقيضه الرفع بالمعنى المصدري ـ أي عدمه ـ بطلت الأحكام التي ذكرت في النسب بين النقايض؛ فقد ذكر أنّ نقيضَى المتباينين متباينان تبايناً جزئياً لا كلّياً؛ لأنّه قد يكون بين نقيضَى المتباينين عموم من وجه؛ إذ بين نقيض الأعمّ و عين الأخصّ كاللاحيوان و الإنسان تباين كلّي مع أنّ بين نقيضيهما و هما الحيوان و اللانسان عموماً من وجه لصدقهما على الفرس مثلاً؛ و لو كان معنى اللاإنسان عدم الإنسان كان بين الحيوان و بينه مباينة كلّية؛ إذ عدم الإنسان بالمعنى

١. ن: ـ قوله و إنّه لايتحقّق... رحمه اللّه.

المصدري لايصدق على شيء من الحيوان أصلاً و لاتصدق على عدم الحيوان أيضاً ضرورةَ أنّ رفع أحد المفهومين مباين لرفع الآخر. فلايصحّ كون نقيض الأعمّ أخصّ و كذا لايصدق على ذلك التقدير نقيض الأخصّ على عين الأعمّ كاللا إنسان على بعض الحيوان و لا العكس، بل يكون إذ ذاك بين جميع النقايض حتّى نقيضَي المتساويين تباين كلّي؛ فإنّه لايصدق رفعا مفهومين على مفهوم واحد قطعاً. فينسدّ باب عكس النقيض أيضاً.

و إن أُريد به ما يستفاد من كلمة «لا» حتّى يكون النقيض كاللاوجود و اللاإنسان مثلاً لم‌يكن بين المفهوم و رفعه المصدري كالوجود و العدم تناقض. فلم يمتنع خلوّ شيء عنهما في نفس الأمر بالنظر إلى نفس مفهوميهما الحكم ببطلانه غريزي لفطرة العقل.

و إن أُريد أحد المعنيين لا بعينه تحقّق التناقض بين أكثر من مفهومين كالوجود و اللاوجود و العدم؛ فإنّ اللاوجود غير العدم لكونه أعمّ منه لصدقه على ذات زيد مثلاً دون العدم.

و التحقيق: أنّ المراد ما يعمّ المعنى المصدري و المستفاد من كلمة «لا» أو «ليس»؛ لستُ أعني بذلك معنى المغاير ـ أي مفاد لفظ «غير» ـ حتّى يكون معنى «زيد لا قائم» زيد مغاير القائم؛ فيصير «لا» إسماً لا أداةً على ما يتوهّم و يردّ بما أورده بعض المشهورين بالتحقيق في حاشية المطالع، بل أعني به ما يقصد من السلب في محمول الموجبة السالبة المحمول لا المعدولة المحمول؛ أي ما سلب عنه المفهوم على ملاحظة التفصيل في السلب؛ و تعدّد النقيض لمفهومٍ واحدٍ إنّما يلزم بحسب حملَي المواطاة و الاشتقاق؛ و ذلك لايستلزم التناقض بين أكثر من مفهومين؛ فإنّ المفهوم باعتبار الحمل المواطاتيّ [1] على شيء مغاير له باعتبار الحمل الاشتقاقي على ذلك الشيء. فالوجود مثلاً إذا اعتبر من حيث الحمل المواطاتيّ [2] على مهيّة كان نقيضه بهذا الاعتبار هو مضموماً إليه

---

۱. س: المواطأيّ.
۲. س: المواطأيّ.

مفاد كلمة النفي ـ أي اللاوجود ـ و إنّما يمتنع خلوّ شيء عنهما أو اجتماعهما فيه بهذا الحمل فقط لا بالحمل الاشتقاقي بالنسبة إليهما جميعاً أو بأن يحمل أحدهما عليه مواطاةً و الآخر اشتقاقاً؛ و إذا اعتبر من حيث الحمل الاشتقاقي على شيءٍ كان نقيضه بهذا الاعتبار رفعه ـ أعني العدم ـ و إنّما يمتنع اجتماعهما في شيء أو ارتفاعهما عنه بذلك الحمل لا غير؛ و أمّا توهّم أنّه يلزم حينئذٍ جواز ارتفاع النقيضين في نفس الأمر لعدم الموضوع؛ إذ المعدوم لا يصدق حمل شيء عليه بحسب ظرف عدمه أصلاً لا مواطاةً و لا اشتقاقاً.

فقد أُزيح باشتراك التناقض بين معنيين:

أحدهما: ما يلزمه امتناع المتناقضين و ارتفاعهما في نفس الأمر مطلقاً سواء تحقّق الموضوع أو لا؛ و ذلك إنّما يكون في العقود و القضايا.

و ثانيهما: ما يكون بحسب غاية تنافي المفهومين و تباعدهما بالذات؛ و ذلك في المفردات؛ و هو على ما أسّسنا تحقيقه أعمّ من أن يكون باعتبار التنافي بحسب أصل حقيقة المتناقضين و إضافة أحدهما إلى الآخر أو باعتبار التنافي بحسب الذات من حيث خصوصية الإضافة. فاحتفِظ تستيقظ و اعتزِم تستقِم. «منه رحمه اللّه»[1]

[۱۱۲.] هو صدر المدقّقين.[2]

[۱۱۳.] من ذهب إلى أنّ المعلوم بالذات إنّما هو الصورة الذهنية و الأمر الخارجي إنّما يعلم بالعرض من حيث اتّحادها معها في المهيّة اختار أنّ الألفاظ لا توضع إلّا للصور الذهنية؛ و إليه ذهب الشيخان أبونصر و أبوعليّ و من زعم أنّ المعلوم بالذات هو الأمر الخارجي و الصورة الذهنية معلومة بالعرض ظنّ أنّ وضع الألفاظ إنّما يكون بإزاء الحقائق الخارجية و مشىٰ إليه قوم من المتأخّرين.

و ربّما يقال: من يقول بوضعها للصور الذهنية ليس يعنى أنّها موضوعة لتلك الصور من

---

١. ن: ـ ربّما يقال... رحمه اللّه. ٢. ش: ـ قوله بمعنى رفعه تفصيل المقام... المدقّقين.

حيث محفوفيتها بالعوارض الذهنية أو من حيث خصوص وجودها في الذهن؛ أي باعتبار كون الصورة الذهنية علماً؛ و من يزعم أنّها موضوعة للحقائق الخارجية ليس يعنى بها الحقائق الموجودة في الأعيان، بل الصور الذهنية لا من جهة المحفوفية بالعوارض الذهنية و من حيث كونها مطابقةً للحقائق الخارجية؛ أي باعتبار كون الصورة الذهنية هي المعلوم؛ فيعود النزاع بين الفريقين لفظياً و أياً مّا كان من مسلكَي التحقيق؛ أي سواء أُختير المذهب الأوّل كما هو طريقة السيّد السارد للحديث أو صير إلى مسلك التوفيق بين المذهبين؛ فلايصحّ الحكم باختلاف المسمّى و المفهوم الذي هو الموضوع له ذاتاً بل اعتباراً فقط.

و أمّا ما يقال: «إنّه ربّما يفرق بين الألفاظ بأنّ وضع بعضها بإزاء الصور و وضع بعضها بإزاء الأعيان» فالظاهر أنّه ممّا لم يقل به أحد.

و بالجملة: لم نطّلع عليه في أقوالهم، كيف و القائلون بالوضع بإزاء الصور يستدلّون بما يعمّ جميع الألفاظ و المعاني كما لا يستر عن أنظار المتدرّبين؟! «منه سلّمه اللّه»[1]

[۱۱۴.] و لو لم يهملهما لعرف أنّ المعتبر في اتّحاد المسمّىٰ و المفهوم هو صحّة حمل أحدهما على الآخر بالحمل الأوّلي دون المتعارف المعبّر عنه في الكتاب بالعرضي. «منه رحمه اللّه»[2]

[۱۱۵.] فلا يصحّ سلب اللامفهوم عن نفس مفهومه المرتسم في الذهن قطعاً بناءً على ما هو التحقيق من أنّ الأشياء إنّما تدرك بأنفسها، بل يحمل عليه الحمل الأوّلي و إن لم يصحّ ذلك بالحمل المتعارف.

و بوجهٍ آخر: من البيّن أنّ سلب الشيء عن نفسه يمتنع كلّياً مع أنّ بعض المفهومات كمفهوم الجزئي و اللا مفهوم و عدم العدم و أشباهها[3] لاتحمل على أنفسها بالحمل[4] المتعارف؛ فلا بدّ من اعتبار الحمل الأوّلي[5] لتنحفظ تلك الكلّية؛ و حينئذٍ يبطل ما استدلّ

---

۱. س: منه رحمه اللّه؛ ن: ـ من ذهب... رحمه اللّه.
۲. ش: ـ رحمه اللّه.
۳. س: اشباهها.
۴. س، ن: الحمل.
۵. ن: اعتبار الحملي.

به على اختلاف المسمّىٰ و المفهوم جزئياً. «منه سلّمه[۱] اللّه»

[۱۱۶.] حمل شيء على شيء:

[الف.] إمّا أن يعنى به أنّ المحمول هو نفس الموضوع على أن يتكرّر إدراك شيء واحد[۲] بتكرّر الالتفات إليه من دون أن يكون هناك تكثّر في المدرك و المتلفت إليه أصلاً و لو بالاعتبار و يسمّىٰ حمل الشيء على نفسه و بديهة الفطرة السليمة تشهد ببطلانه و إن جوّزه بعض أهل التدقيق و كيف يجتمع التفاتان من نفس واحدة إلى أمر واحد ذاتاً و اعتباراً في زمان واحد؟! حقّقنا ذلك في حاشيتنا على شرح المختصر و حاشيته بما لا مزيد عليه.[۳]

[ب.] و إمّا أن يعنى به أنّ المحمول هو بعينه نفس الموضوع بعد ملاحظة التغاير الاعتباري؛ أي هو بعينه عنوان حقيقته لا أن يقتصر على مجرّد الاتّحاد[۴] في الوجود؛ و يسمّى الحمل الأوّلي الذاتي لكونه حملاً أوّليَّ الصدق أو الكذب غير معنيّ به إلّا أنّ هذا المفهوم هو نفس ذاته و عنوان حقيقته.

[ج.] و إمّا أن يعني به مجرّد اتّحاد المحمول و الموضوع ذاتاً و وجوداً؛ و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول؛ و يسمّى الحمل المتعارف لكونه شايعاً متعارفاً.

و ينقسم بحسب كون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً له إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض.

ثمّ إنّ في الحمل المتعارف قد يكون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول و هو ما يكون أخصّ منه بحسب الصدق كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان؛ و قد يكون فرداً اعتبارياً له و هو ما يكون أخصّيته منه بحسب نحو الاعتبار كمفهوم الموجود المطلق بالنسبة إلى نفسه و كذلك الممكن العامّ و المفهوم و الكلّي و أمثالها[۵] فتلطّف سرّك كي تفقه[۶]. «منه رحمه اللّه»[۷]

[۱۱۷.] المراد بوحدة الحمل وحدة النسبة باعتبار نحو الحمل. «منه رحمه اللّه»[۸]

---

۱. س، ن: رحمه. ۲. ش: ـ واحد. ۳. س، ن: ـ حقّقنا... عليه.
۴. س: الاعتبار.
۵. س: حقّقنا ذلك في حاشيتنا على شرح المختصر و حاشيته بما لا مزيد عليه.
۶. ن: فتلطّف في سرّك تفقه. ۷. ش: ـ رحمه اللّه. ۸. ش: ـ رحمه اللّه.

[۱۱۸.] هو الفاضل المحقّق، جلال الملّة و الدين، محمّد الدواني.

[۱۱۹.] يقال: «تكلّفتُ الشيء» أي تجشّمتَه على مشقّة و على خلاف عادتك؛[1] كذا في نهاية ابن الأثير. «منه رحمه اللّه»[2]

[۱۲۰.] النجاة، (الإلهيات)، ص ۲۴۵.

[۱۲۱.] انظر: المباحثات، صص ۱۵۷ ـ ۱۵۶.

[۱۲۲.] و قال أيضاً في كتاب التعليقات: «الباري تعالى يعقل ذاته؛ لأنّ وجود ذاته له[3] و كلّ ذاتٍ يعقل ذاتاً فتلك الذات حاصلة لها في ذاتها. فالحاصل في ذاته هو ذاته لا غيرها و ليس هناك إثنينية؛ فإنّ حقيقة الشيء تكون مرّةً واحدةً لاتحصل مرّتين؛ و ليس قولنا: «إنّ ذاته موجودة له» و قولنا: «إنّ ذاته معقولة له» يجعل الذات إثنين. فإنّ حقيقته لايعرض[4] لها مرّةً «شيء» و مرّةً «ليس ذلك الشيء» و هي حقيقة واحدة دائماً؛ و ليس لها لكونها معقولة زيادة على شرط كونها موجودة، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً و هو أنّ وجود ذاته التي هي به معقولة حاصل له في ذاته لا لغيره» انتهىٰ.

ثمّ قال: «إذا قلت: «إنّي أعقل الشيء» فالمعنى أنّ أثراً منه موجود في ذاتي. فيكون لذلك الأثر وجود و لذاتي وجود. فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره، بل فيه لكان أيضاً يدرك ذاته كما أنّه لمّا كان وجوده لغيره أدركه الغير؛ فالأوّل لمّا كان وجوده لذاته على الوجه الذي قلنا كان مدركاً لذاته؛ فلاتظنّ أنّه إذا قلنا: «إنّ كلّ صورة معقولة فوجودها لذات ذلك المعقول» يتكرّر الوجودان و الذاتان»[5] نجزت عبارته؛ فتبصّر. «منه رحمه اللّه[6]»

[۱۲۳.] التعليقات، ص ۷۸.

---

۱. النهاية، ج ۴، ص ۱۹۶.   ۲. ش: ـ رحمه اللّه.   ۳. ن: ـ له.

۴. س، ن: لايفرض.

۵. التعليقات، ص ۷۸. توجد هذه العبارات مع تفاوتٍ مّا في المباحثات، صص ۱۶۰ـ ۱۵۶.

۶. ش: ـ رحمه اللّه.

[١٢٤.] البقرة / ٢١٣.

[١٢٥.] اللَّحْظ هو النظر بشِقّ العَين الذي يلي الصُّدغ، كذا في النهاية[١]. «منه رحمه اللّه»[٢]

[١٢٦.] فإنّها باعتبار كونها خصوص تلك الملاحظة ظرف التعرية و باعتبار كونها وجود الطبيعة بشرط شيء في نفس الأمر لا بتعمّل العقل مع قطع النظر عن خصوصية ذلك الاعتبار ظرف الخلط؛ فتلطّف في سرّك و دبِّر أمرَ رويّتك. «منه رحمه اللّه»[٣]

[١٢٧.] «الخُرق» ـ بالضمّ ـ الجَهل و الحُمق؛ كذا في نهاية[٤] ابن الأثير[٥]. «منه رحمه اللّه»[٦]

[١٢٨.] «السِنْخ» الأصل و «أسناخ الأسنان» أصولها؛ كذا في الصحاح[٧]. «منه رحمه اللّه»[٨]

[١٢٩.] «الهَوْس» الطوفان بالليل؛ و كلّ طلب في جرأة «هوس»؛ و «الهوس» أيضاً شدّة الأكل.[٩] «منه رحمه اللّه»[١٠]

[١٣٠.] «الهوشَة[١١]» الفتنة و الهيج و الاضطراب؛ يقال: «قد هوّش القومُ» و كلّ شيءٍ خلطتَه «فقد هوّشتَه»؛ و «الهُواش» ـ بالضمّ ـ ما جمع من مال حلال و حرام؛ كذا في الصحاح و النهاية.[١٢] «منه رحمه اللّه»[١٣]

[١٣١.] ملخّص القول انّه إن أُريد بالوجود بالقوّة ما يجامع العدم الصرف بالفعل فمن البيّن أنّ موضوع الربط الإيجابي بالفعل يمتنع أن يكون معدوماً صرفاً؛ و إن أُريد به ما ينافي الوجود المتمايز للجزء و الكلّ بالفعل فذلك خارج عمّا أُريد إثباته؛ إذ المدّعىٰ ليس إلّا موجودية أجزاء المتّصل الواحد بعين وجود ذلك المتّصل لا تمايز المتّصل و أجزائه في الوجود. «منه سلّمه[١٤] اللّه»

[١٣٢.] «اللَّحاظ» ـ بالفتح ـ مؤْخر العين و «اللِّحاظ» ـ بالكسر ـ مصدر «لاحظتُه» إذا

---

١. النهاية، ج ۴، ص ٢٣٧.
٢. ش: ـ رحمه اللّه.
٣. ش: ـ رحمه اللّه.
۴. النهاية، ج ٢، ص ٢۶.
۵. ش: ـ كذا في نهاية ابن الأثير.
۶. ش: ـ رحمه اللّه.
٧. الصحاح، ج ١، ص ۴٢٣.
٨. ش: ـ رحمه اللّه.
٩. انظر: الصحاح، ج ٢، ص ٩٩٢.
١٠. ش: ـ رحمه اللّه.
١١. ن: التهوشة.
١٢. الصحاح، ج ٢، ص ١٠٢٨ و النهاية، ج ۵، ص ٢٨٢.
١٣. ش: التهوش اختلاط الكلام على وجه الفساد و الهوش بالضمّ ما جمع من مال حرام و حلال «نهاية».
١۴. س، ن: رحمه.

راعيتَه. كذا في[1] الصحاح[2]. «منه رحمه اللّه»[3]

[۱۳۳.] «إحصاف الأمر» إحكامه؛[4] و المراد إحكام ذلك الوهم بدفع ما يسبق إلى الذهن ان يتفصّى به عنه. «منه رحمه اللّه»[5]

[۱۳۴.] المراد بالحمل الذاتي و العرضي فردا الحملِ المتعارفِ؛ أعني الحمل بالذات و الحمل بالعرض. «منه رحمه اللّه»

[۱۳۵.] هو المولى[6] المحقّق، جلال الملّة و الدين، محمّد الدواني في حاشية الإشارات. «بخطّه رحمه اللّه»[7]

[۱۳۶.] هذا مسلك ذلك المحقّق في حاشية التجريد؛ و تلخيصه: أنّ الحمل لمّا كان عبارة عن الاتّحاد و هو متضمّن لمعنى الوحدة و الوحدة على جهات شتّىٰ كان الحمل أيضاً لامحالة على جهات شتّىٰ إلّا أنّ المشهور المتعارف منه هو ما يكون جهة الوحدة فيه الوجود.

و زيّفه المصنّف بقوله أخيراً: «و تخصيص الحمل» إلى آخره؛ و تقريره أنّه إن أُريد أنّ مفاد الحمل ـ أعني قولنا هوهو ـ اتحاد ذاتَي الموضوع و المحمول ـ أي كون أحدهما عين الآخر ـ بحسب ظرف الحمل؛ فهو قول[8] حقّ لكنّه لايستلزم أن يكون الحمل دايراً مع الوحدة في جميع أقسامها؛ فإنّ اتّحاد الذاتين بحسب ظرف الحمل لايتصوّر إلّا إذا كان جهة الوحدة الوجود في ذلك الظرف؛ و إن أُريد أنّه مطلق الاتّحاد ـ أعني اشتراك الذاتين في أيّة جهةٍ كانت من جهات الوحدة كالنوع أو الجنس أو العرض[9] أو غير ذلك ـ فمن البيّن أنّه ليس كذلك و كيف تحكم على الذاتين المتباينتين بحسب الخارج أو الذهن و بمجرّد[10] اشتراكهما في شيء من تلك الأُمور بأنّ إحديٰهما بعينها هي الأُخرىٰ بحسب ذلك الظرف.

---

۱. ش: ـ كذا في. ۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۷۸. ۳. ش: ـ رحمه اللّه.
۴. الصحاح، ج ۳، ص ۱۳۴۴ و النهاية، ج ۱، ص ۳۹۶. ۵. ش: ـ رحمه اللّه.
۶. ش: ـ المولى. ۷. س: ـ بخطّه رحمه اللّه؛ ش: منه.
۸. س: قولنا. ۹. ش: الفصل. ۱۰. س: ـ بمجرّد.

و بالجملة: الاتّحاد في شيء من جهات الوحدة غير الوجود إنّما يفيد العينية بحسب تلك الجهة فقط لا العينية بحسب الخارج أو الذهن المصحّحة للحكم بهو هو؛ و لذلك قسّم الشيخ و غيره الوحدة إلى أقسام تسعة بحسب جهات تسع و خصّوا الحمل بما إذا كان جهة الوحدة هي الوجود لا غير. «منه مدّ ظلّه»[1]

[١٣٧.] تحقيقه: أنّ الحمل و إن كان مقتضاه تغاير طرفَيه في الذهن و وحدتهما في ظرف الحمل إلّا أنّ إثنينيتهما في الذهن يجب أن تكون ملحوظة بالقياس إلى ظرف الحمل سواء كان الخارج كما في القضايا الخارجية أو نحواً آخر من أنحاء الذهن كما في القضايا الذهنية أو نفس الأمر كما في القضايا الحقيقية على معنى أنّ ما تحقّق في الذهن بوصف الإثنينية متحقّق في ظرف الحمل بوصف الوحدة. فالإثنان في ملاحظة العقل اتّحدا بحسب الوجود في ظرف الحمل على أن يكون ذلك الوجود بعينه لكلّ منهما برأسه إمّا بالذات بالنسبة إليهما جميعاً أو بالنسبة إلى أحدهما فقط و بالنسبة إلى الآخر بالعرض حتّى أنّه يصحّ حكم العقل بأنّ الموجود في ظرف الحمل إثنان و الوجود واحد؛ و لايستلزم ذلك تحقّقهما في ظرف الحمل على وصف الإثنينية؛ لأنّ مناط التعدّد هناك إنّما هو تعدّد نحو الوجود.

و إذا تأسّس ذلك فما يكون موجوداً بعين وجود المتّصل الواحد من حيث إنّه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدةً صرفةً و بعض الموجود الواحد الوحداني الذات و الوجود يمتنع أن يكون مبايناً له في الوجود أو معدوماً صرفاً لا من حيث إنّ ذلك الوجود بعينه انتسب إليه أيضاً برأسه كما أنّه انتسب إلى ذلك المتّصل كذلك لايكون محمولاً عليه أصلاً؛ إذ ليس الموجود برأسه هناك إثنين و الوجود واحد حتّى يصحّ الحكم بأنّ الموجودين في حدّ ذاتيهما اتّحدا بحسب نحو الوجود إمّا بالذات أو بالعرض، بل الموجود في حدّ ذاته واحد و ينتزع الذهن منه أبعاضاً غير مخلّفة عنه في الوجود و لا منفرزة عنه[2]

١. س، ن: منه رحمه اللّه.
٢. س: ـ عنه.

بحسبه؛ فاحتفِظ بذلك فإنّه فرجار حكم العقل في دايرة الحمل. «منه دام ظلّه»[1]

[۱۳۸.] التحصيل، صص ۲۸۲ ـ ۲۸۰.

[۱۳۹.] حيث نحقّق أنّ أثر الجاعل ليس إلّا نفس المهيّة. «منه رحمه اللّه»

[۱۴۰.] هو صدر المدقّقين و من وافقه. «منه رحمه اللّه»

[۱۴۱.] قوله: «بالحقيقة[2]» قيد للمتّصل احترازاً عن المتّصل بالاتّصال الإضافي؛ و تحقيقه أنّ الاتّصال:

[الف.] قد يطلق و يراد به المعنى الإضافي الذي لايعقل إلّا بين شيئين متّصلٍ و متّصلٍ به[3] و لايتحقّق إلّا إذا كان هناك شيئان يتّصل أحدهما بالآخر.

[ب.] و قد يطلق و يراد به كون الشيء في ذاته بحيث يصحّ أن تنتزع منه أجزاء وهمية تتشارك في حدود مشتركة.

[ج.] و قد يطلق و يراد به كون الشيء في ذاته مصداق حمل الممتدّ عليه بنفس ذاته.

و كلّ من هذين المعنيين مفهوم حقيقي إنّما يكون للشيء في ذاته لا بالقياس إلى غيره؛ و الأوّل منهما هو مبدأ فصل الكمّ المتّصل و الثاني هو مبدأ فصل الجسم الطبيعي؛ و المتّصل اتّصالاً بالمعني الأوّل منهما بسيط متّفق بالطبع و موضوع وحدة الاتّصال ـ أي المتّصل بالمعنى الثاني ـ أيضاً واحد في الطبيعة من حيث إنّ طبيعته لاتنقسم إلى صور مختلفة؛ و أمّا موضوع الاتّصال بالمعنى الإضافي فربّما يكون أمرين متّفقين بالحقيقة، كما إذا اتّصل رأس خطّ برأس خطّ آخر؛ و ربّما يكون شيئين مختلفين بالطبيعة، كما إذا اتّصل الماء بالخمر مثلاً؛ و سوف نحقّق أمر الاتّصال في أصل الكتاب مستقصىً إن شاء اللّه العزيز الحكيم. «منه رحمه اللّه»[4]

[۱۴۲.] الشفاء، (الإلهيات)، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، ص ۹۹.

[۱۴۳.] الواصل ما يكون التمايز بحسبه في الوضع دون الوجود،[5] كما إذا توهّمنا نقطة

---

۱. س، ن: منه رحمه اللّه. ۲. ش: ـ قوله بالحقيقة. ۳. س: ـ به.
۴. ش: ـ رحمه اللّه. ۵. ش: في الوجود دون الوضع.

بين خطّ واحد؛ فإنّها لاتحدث في ذلك الخطّ أجزاء متباينة في الوجود، بل في الوضع فقط؛ و الفاصل ما بحسبه التباين في الوجود كنقطةٍ بين خطّين في ما إذا وصل رأس خطّ برأس خطّ آخر؛ فتتداخل[1] النقطتان بحسب الوضع دون الوجود؛ و الآن نسبته إلى الزمان نسبة النقطة الواصلة إلى الخطّ لا الفاصلة؛ أعني التي بها ينتهي الخطّ بحسب الوجود. «منه مدّ ظلّه»[2]

[۱۴۴.] المقصود في هذه الإشارة أنّه لا نزاع بيننا و بين المتهوّسين بالقِدَم في أنّه لا وجود للآن بالفعل إلّا بحسب الوهم لكنّهم يبنون هذا الحكم على اتّصال الزمان و قِدَمه و أبديّته؛ فإنّ اتّصاله و أبديّته ينفيان وجودَ الآن في الوسط و في المنتهىٰ؛ و القدم ينفيه في المبدأ؛ و نحن إنّما نوافقهم على الاتّصال و عدم الانقطاع في جانب الأبد؛ و أمّا نفي تحقّق الآن في جانب الأزل فمبناه أنّ الزمان ليس آني الحدوث و لا له آن أوّل الحدوث؛ و الحركة التي هي محلّه أيضاً كذلك؛ فلايكون هو محدوداً في جهة المبدأ بالآن و لا يتصوّر قبله امتداد أصلاً حتّى يتوهّم أنّ ذلك الامتداد ينتهي حيث يبتدأ الزمان؛ فيكون محدوداً في انتهائه بطرفٍ؛ و للعقل بمعونة الوهم أن يوقع بين ذلك الامتداد و بين الزمان اتّصالاً؛ فيصير ذلك الطرف فصلاً مشتركاً بينهما نهايةً لأحدهما و بدايةً للآخر. فيتحقّق آنٌ في جانب الأزل؛ و ذلك لأنّه على تقدير عدم الزمان لايتّصف شيء[3] بالامتداد و اللاامتداد أصلاً؛ و لا عبرة بحكم الوهم في تصوّر الامتداد هناك؛ فلا يتصوّر آنٌ[4] في جانب الأزل لا في بداية الزمان و لا في نهاية الامتداد المتوهّم قبله؛ لأنّ ذلك التوهّم كتوهّم الامتداد فوق محدّد الجهات كاذب ليس له مطابَق؛ و إلى هذه الأحكام أشار بقوله: «ليس على أن ينتهى إلى[5] أزل زماني محدود بالآن بحيث يمكن» إلى آخره. «منه سلّمه[6] اللّه»

[۱۴۵.] فبما نبّه عليه بالذكر يستبين به الصحيح؛ و بما نبّه عليه بالوعد يُبان به الفاسد.

---

۱. ن: فتتدافع.
۲. س، ن: منه رحمه اللّه.
۳. س: - شيء.
۴. ش: + الامتداد هناك.
۵. س: -إلى.
۶. س، ن: رحمه.

«منه رحمه اللّه»[۱]

[۱۴۶.] كان الوعد قد سبق في الفصل الأوّل في القول المعنون بالتحكيم. «منه دام ظلّه»[۲]

[۱۴۷.] فإنّ كلاًّ من المعية و القبلية و البعدية يجري مَجرى الآخرين في المعاني المختلفة؛ فإذا ثبت نحوٌ من المعية لايكون باعتبار الزمان و يمتنع تخلّفُ أحدِ المعيَن بحسبها عن الآخر في الوجود كان لمقابليها ـ أي القبلية و البعدية ـ قسم آخر بإزاء تلك المعية لايكون باعتبار الزمان و يمتنع بحسبه اجتماع القبل و البعد في الوجود؛ فتبصّر. «منه رحمه اللّه»[۳]

[۱۴۸.] قوله: «فقد نبّأ بها في مفتتحه»[۴] حيث قال: «و لي كتاب غير هذين الكتابين ـ أي الشفاء و اللواحق ـ أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع على ما يوجبه الرأي الصريح الذي لايراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة[۵] و لا يُتّقىٰ فيه مِن شقّ عصاهم ممّا يُتّقىٰ في غيره؛ و هو كتابي في الفلسفة المشرقية؛ و أمّا هذا الكتاب فأكثر بسطاً و أشدّ مع الشركاء من المشّائين مساعدةً؛ و من أراد الحقّ الذي لا مَجْمَجَة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب؛ و من أراد الحقّ على طريقٍ فيه ترضٍّ إلى الشركاء و بسط كثير و تلويح بما لو فُطِن له استغنى عن هذا[۶] الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب»[۷] انتهىٰ بعبارته و هو ناصّ على أنّه كثيراً مّا يراعي في كتاب الشفاء المماشاة مع المشّائين و إن لم يساعد التحقيق كلامهم لكنّه لوّح في مواضع منه إلى أُصول حكمية لو فُطن لها نيل الحقّ و أُدرِك الصواب على ما يصرّح به قوله هذا. فلابدّ لطالب الحكمة الحقّة[۸] مِن تصفّح الشفاء و التدبّر فيه مع التفطّن لتلك التلويحات و التنبّه بتلك الإشارات.[۹] «منه سلّمه[۱۰] اللّه»

[۱۴۹.] و الزمان كمّ غير ذي وضعٍ على ما سلف لكونه غير قارّ الذات، بل تدريجي

---

۱. ش: ـ رحمه اللّه.
۲. س، ن: منه رحمه اللّه.
۳. ش: ـ رحمه اللّه.
۴. ش، ن: ـ قوله... مفتتحه.
۵. س: الصنعة.
۶. س، ش: ـ هذا.
۷. الشفاء، (المنطق)، ج ۱، المقالة الأولىٰ، الفصل الأوّل، ص ۱۰.
۸. ن: ـ الحقّة.
۹. ش: ـ انتهىٰ بعبارته... الإشارات.
۱۰. س، ن: رحمه.

الوجود؛ فلايكون له طرف قطعاً، ضرورةَ أنّ الطرف إنّما يثبت للمقدار من جهة الوضع و تناهيه لا من حيث طبيعة المقدار. اللّهمّ إلّا في الوجود الخيالي؛ فإنّ الزمان هناك يجتمع أجزاؤه بقاءً و إن لم‌يجتمع حدوثاً؛ فقد يكون له طرف هناك بحسب الوهم. «منه رحمه اللّٰه»[١]

[١٥٠.] ق / ٢٢.

[١٥١.] هذا إنّما يتمّ على طريقة المتهوّسين بالقِدَم حيث بيّنوا عدمَ تحقّق الآن بِقَدم[٢] الزمان و اتّصاله و أبديّته؛ و أمّا على طورنا حيث أخذنا في البيان كون الزمان مقداراً لحركةٍ وضعيةٍ مستديرةٍ ـ على ما عرفت ـ فيدور إلّا أن يبيّن عدمُ تحققِ الآن بما لا يؤخذ فيه ذلك من الوجوه الأُخر التي سلفت ذكراً و تقريراً؛ فتذكرو أتقن. «منه رحمه اللّٰه»[٣]

[١٥٢.] مبدئ الاحتمال هو الشريف العلّامة في حاشية شرح حكمة[٤] العين. «منه رحمه اللّٰه»[٥]

[١٥٣.] كالحركة الصاعدة بالحركة النازلة و الحركة على قوس بالحركة على وترها؛ و بالجملة لا تتّصل[٦] الحركتان اللتان تكون لكلّ واحدة منهما شيء عنه و إليه الحركة؛ فتكون لإحديهما غاية و للآخر مبدأ كنقطةٍ هي طرف مسافة أو كيفيةٍ هي نهاية حركة إليها أو مقدار أو غير ذلك. «منه رحمه اللّٰه»[٧]

[١٥٤.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الرابعة، الفصل الثامن، ص ٢٩٦.

[١٥٥.] السابق إلى وهمه ذلك هو العلّامة المحقّق قطب‌الدين الشيرازى في كتاب التحفة. «منه رحمه اللّٰه»[٨]

[١٥٦.] هو الحكيم المحقّق الطوسي قدّس سرّه القدّوسي. «منه رحمه اللّٰه»[٩]

[١٥٧.] وسمه بالوضع لأنّه لم‌يتصدّ لتبيين ما يذكر فيه، بل ذكره على سبيل مجرّد النقل

---

١. ش: ـ رحمه اللّٰه.
٢. س: تقدم.
٣. ش: ـ هذا إنّما يتمّ... رحمه اللّٰه.
٤. س: ـ حكمة.
٥. ش: ـ رحمه اللّٰه.
٦. ش: لايتصل.
٧. ش: ـ رحمه اللّٰه.
٨. ش: ـ رحمه اللّٰه.
٩. ش: ـ رحمه اللّٰه.

على ما يعمل بالأوضاع و المصادرات من مبادي العلوم؛ و وصفه بالاستنكار إشاره إلى أنّ ذلك مجرّد وضعٍ لاينجذب إلى قبوله قوّة العقل على خلاف شأن الأوضاع بحسب المصطلح. «منه رحمه اللّه»[۱]

[۱۵۸.] و قد نصّ على ذلك في الإشارات أيضاً بقوله: «و أنت تعلم من هذا أنّ الجسم قبل السطح في الوجود و السطح قبل الخطّ و الخطّ قبل النقطة؛ و قد حقّق هذا أهل التحصيل؛ و أمّا الذي يقال بالعكس من هذا أنّ النقطة بحركتها تفعل الخطّ ثمّ الخطّ السطح ثمّ السطح الجسم؛ فهو للتفهيم و التصوير و التخييل. أ لا ترى أنّ النقطة إذا فرضت متحرّكة فقد فرض لها ما يتحرّك فيه و هو مقدارٌ مّا خطّ أو سطح؛ فكيف يكون ذلك بعد حركتها؟!»[۲] انتهىٰ. «منه سلّمه[۳] اللّه»

[۱۵۹.] النقطة في المسافة الأينية و غيرها في غيرها. «منه رحمه اللّه»[۴]

[۱۶۰.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر، ص ۱۶۴.

[۱۶۱.] فَشْفَشَ في القول أي أفرط في الكَذِب؛ كذا في النهاية[۵]. «منه رحمه اللّه»[۶]

[۱۶۲.] القَعْقَعة حكاية صوت السلاح؛ و تستعمل في حكايةٍ لا أصل لها[۷]. «منه رحمه اللّه»[۸]

[۱۶۳.] أي سواء كان باعتبار الحدوث أو البقاء. «منه رحمه اللّه»[۹]

[۱۶۴.] تلخيصه: أنّ وجوده لو كان مقارناً لوصف المُضيّ فهو متّصف في الآن بالمضيّ لزم أن يكون موجوداً في الآن.

[۱۶۵.] أقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً فإنّه لو سلّم هذا الدليل لدلّ على أنّ الحركة غير حادثة في الخيال على سبيل التدريج و التعاقب؛ لأنّ حدوثها في الخيال ليس في الزمان الحاضر

---

۱. ش: ـ رحمه اللّه.
۲. الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۱۶۲.
۳. س، ن: رحمه.
۴. ش: ـ رحمه اللّه.
۵. النهاية، ج ۳، ص ۴۴۹.
۶. ش: ـ منه رحمه اللّه؛ ن: النهاية كذا بخطّه رحمه اللّه.
۷. انظر: الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۶۹ و النهاية، ج ۴، ص ۸۸.
۸. ش: ـ رحمه اللّه.
۹. ش: ـ رحمه اللّه.

و إلّا لاجتمع الأجزاء في الحدوث و لايكون حدوثها مقارناً لوصف المُضيّ و إلّا لزم أن يكون موجوداً معدوماً معاً؛ إذ لامعنى للمُضيّ إلّا الانقضاء و لايكون حدوثها مقارناً لوصف الاستقبال بمثل هذا.

فإن قلت: لعلّه يقول إنّ حدوث قطعة من الأمر الممتدّ إنّما هو في آنٍ و حدوث المجموع في الآن الآخر؛ فليس حدوث المجموع أمراً تدريجياً منطبقاً على الزمان، بل كلّ قطعة حدوثها في آن؛ و ذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود؛ إذ كلّ منها موجود في زمان و ليس المجموع موجوداً في المجموع و كون المجموع موجوداً في مجموع الزمان أو حادثاً في مجموع الآنات لازماً من وجود كلّ في زمان أو حدوث كلّ في آنٍ إنّما يسلّم في ما اجتمع أجزاء المجموع مطلقاً.

قلت: هذا الكلام لايخلو من وجهٍ لكن هذا القائل جزم في تعليقاته على جريان برهان التطبيق في صورة التعاقب زعماً منه أنّه إذا كان كلّ واحد موجوداً في زمان فالمجموع موجود في مجموع الزمان و حينئذٍ يصحّ التطبيق.

لايقال: وجود المجموع لو كان فإنّما هو في مجموع الزمان و جزؤه ليس موجوداً فيه؛ لأنّ جزء الأمر التدريجي يكفي كونه موجوداً في جزء ذلك الزمان.

و أمّا ثانياً: فبالحلّ؛ و هو أن يقال: الأوصاف الثلاثة من المُضيّ و الاستقبال و الحضور أوصاف تتّصف بها الأشياء في طرف الزمان؛ فما كان وجوده في نفس الزمان لايكون مقارناً لشيء منها في الوجود لامحالة.[1]

[١٦٦.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، صص ٨٤ ـ ٨٣.

[١٦٧.] على أنّه يمكن أن يكون الشيخ هناك قد تسامح مماشاةً ثقةً بما سيحقّقه في مبحث الزمان. «منه رحمه اللّه»[2]

[١٦٨.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الأوّل، صص ٨٥ ـ ٨٤.

---

١. س، ش: ـ تلخيصه... لامحالة. ٢. ش: ـ رحمه اللّه.

[۱۶۹.] التحصيل، ص ۴۴۸.

[۱۷۰.] هود / ۱۱۲.

[۱۷۱.] أعني السيّال. «منه رحمه اللّه»

[۱۷۲.] رسالة الحدود، ص ۳۰.

[۱۷۳.] شرح حكمة الإشراق، ص ۳۹۱.

[۱۷۴.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، صص ۱۷۳ ـ ۱۷۲.

[۱۷۵.] المصدر السابق، المقالة الثانية، الفصل العاشر، صص ۱۵۱ ـ ۱۵۰.

[۱۷۶.] المصدر السابق، المقالة الثالثة، الفصل الثالث عشر، صص ۱۶۷ ـ ۱۶۶.

[۱۷۷.] نقد المحصّل، صص ۱۳۷ ـ ۱۳۶.

[۱۷۸.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثاني عشر، ص ۱۶۲.

[۱۷۹.] شرح الإشارات، ج ۲، صص ۱۶۰ ـ ۱۵۴.

[۱۸۰.] الجاعل هو صدر المدقّقين و تبعه قوم من المتأخّرين عنه «منه رحمه اللّه»[۱]

[۱۸۱.] القائل صدر المدقّقين.

[۱۸۲.] التعليقات، ص ۷۴.

[۱۸۳.] المصدر السابق، ص ۷۴.

[۱۸۴.] المصدر السابق، ص ۱۳۹.

[۱۸۵.] أي التقاطع الذي لا يكون بحركةٍ كوقوع خطٍّ على خطٍّ على وجه التقاطع ابتدائاً لا ما يكون بحركةٍ كتقاطع الخطّين المنطبق أحدهما على الآخر بالحركة؛ فإنّه إنّما يحدث في نفس زمان الحركة بعد آخر آنات الانطباق. «منه رحمه اللّه»[۲]

[۱۸۶.] الشفاء، (المنطق)، ج ۱، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ۲۳۲.

---

۱. ش: ـ رحمه اللّه.

۲. ش: ـ رحمه اللّه؛ ن: ـ أي التقاطع... منه رحمه اللّه. إلى هنا تمّت حواشي مخطوطة «ش».

[١٨٧.] التعليقات، ص ٤٣.

[١٨٨.] المصدر السابق، ص ٤۴.

[١٨٩.] أي بقاء وجوده و استمراره.

[١٩٠.] فالأوّل حقيقي و الثاني غير حقيقي على قياس الأين بقسمَيه.[1]

[١٩١.] الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣١.

[١٩٢.] أي قبل النسبة إلى النهاية الأولىٰ و بعد النسبة إلى النهاية الثانية. «منه رحمه اللّه»

[١٩٣.] الباء للتعدية؛ أي يجعل المبتدى فائضاً في ما لايعنيه. «نصّ»[2]

[١٩٤.] الشفاء، (المنطق)، ج ١، المقالة السادسة، الفصل الخامس، ص ٢٣٢.

[١٩٥.] بأن يكون فيه أو في طرفه على سبيل الانطباق. «نصّ»[3]

[١٩٦.] «عراه» و «اعتراه» إذا قصده يطلب منه رِفْدَه و صِلَته. «نهاية[4]»

[١٩٧.] فصوص الحكمة، ص ١٠١.

[١٩٨.] النجاة، (الطبيعيات)، ص ١١٨.

[١٩٩.] يعنى بذلك المتقدّم و المتأخّر من الحركة باعتبار جهة المسافة على ما سبق. «منه رحمه اللّه»

[٢٠٠.] يعنى إن كان الأمر الذي لاتقدّم فيه و لاتأخّر شيئاً إلى آخره. «منه رحمه اللّه»

[٢٠١.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفنّ الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشره، صص ١٧٠ ـ ١٦٩.

[٢٠٢.] عطف على «بالزماني» أي أو رام بالحركة. «نصّ»[5]

[٢٠٣.] أى الزمان أو الآن. «نصّ».[6]

[٢٠٤.] رسالة الحدود، ص ٢٩.

---

١. س: ـ أي بقاء... بقسميه.
٢. س: ـ الباء... نصّ.
٣. س: ـ بأن يكون... نصّ.
۴. النهاية، ج ٣، ص ٢٢۶؛ ن: صلته منه رحمه اللّه.
۵. س: ـ عطف... نصّ.
۶. س: ـ أى الزمان... نصّ.

[٢٠٥.] كما أنّه أرفع من الزمان. «نصّ»[1]

[٢٠٦.] نقد المحصّل، ص ١٣٨.

[٢٠٧.] الشفاء، (الطبيعيات)، الفن الأوّل، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، ص ١٧٢ ـ ١٧١.

[٢٠٨.] شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ١٤٥.

[٢٠٩.] التعليقات، صص ١٤٢ ـ ١٤١.

[٢١٠.] المصدر السابق، ص ١٤٢.

[٢١١.] أي و قال إنّ ما يكون إلى آخره. «منه رحمه اللّه»

[٢١٢.] التعليقات، ص ١٤٢.

[٢١٣.] النجاة، (الطبيعيات)، ص ١١٨.

[٢١٤.] التحصيل، ص ٤٦٣.

[٢١٥.] بالتطابق أو بالتقدّم و التأخّر أو بالمعيّة؛ و يمكن أن يراد التطابق فقط سواء كان بالفيئية كما يكون بين الحركة و الزمان أو بالمعيّة المنتهية إليها كما تكون بين حركة و حركة؛ و معنى الكلام أنّه قد وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على الامتداد الحاصل من نسبة بعض المتغيّرات في الوجود إلى بعض آخر بالفيئية أو بالمعيّة؛ فيطلق الزمان و يراد به نسبة متغيّر إلى متغيّر بحسب امتداد الوجود؛ لأنّ ما فيه الاتّحاد و ما بحسبه تلك النسبة هو نفس الزمان؛ أعني مقدار الحركة. «منه رحمه اللّه»

[٢١٦.] شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٩.

[٢١٧.] انظر: زمان از دو نگاه (نهاية البيان في دراية الزمان)، ص ٦٤.

[٢١٨.] توقد بنور هذا الفصل نارٌ تلتهب في أساس التهوّس بقِدَم العالم و تستنير بها ساحة القول بحدوثه؛ فوجه العنوان ظاهر. «منه رحمه اللّه»

---

١. س: ـ كما أنّه... نصّ.

[۲۱۹.] التعبير عن المفارقات بالأبديات كأنّه إشارة إلى أنّه ليس هناك أزل و أبد و أوّل و آخر حيث ليس هناك امتداد، بل هناك ثبات[1] صرفٌ؛ فلايتميّز الأبد بالنسبة إلى ما في ذلك العالم عن الأزل؛ فالأبد هناك كالأزل. فقولنا: «الأبديات» منزلته منزلة قولنا: «الأزليات»؛ فليستبصر. «منه رحمه اللّه»

[۲۲۰.] التعليقات، ص ۴۳.

[۲۲۱.] أي في جميع أوقات وجود المعلول؛ فالعلّة متقدّمة بالفعل على المعلول دائماً. «منه رحمه اللّه»

[۲۲۲.] التعليقات، ص ۱۴۳.

[۲۲۳.] الشفاء، (الإلهيات)، المقالة الرابعة، الفصل الأوّل، صص ۱۶۷ ـ ۱۶۶.

[۲۲۴.] تحقيق كلام الشيخ أنّ العلّة الموجودة مع معلولها لاشكّ أنّها متّصفة بالمعيّة بالنسبة إلى معلولها الموجود بالفعل؛ و كذلك المعلول بالنسبة إلى علّته الموجودة معه بالفعل.

و معيّتهما ليست معيّةً بالعلّية؛ لأنّ المعيّة بالعلّية إنّما يتحقّق بين معلولَى علّةٍ تامّةٍ واحدةٍ؛ و أمّا العلّة التامّة فإنّها حين تحقّقها مع معلولها إنّما يكون متقدّمةً عليه تقدّماً بالعلّية و المعلول متأخّر عنها تأخّراً بالمعلولية. فإنّ التقدّم و التأخّر بالعلّية لايأبى عن اجتماع المتقدّم و المتأخّر بالعلّية في الوجود حين ما هما متقدّم و متأخّر بالعلّية، بل يحقّق ذلك لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة في الوجود.

و لا هي معيّة بالطبع؛ لأنّ المعيّة بالطبع إنّما تتحقّق بين معلولَى علّةٍ ناقصةٍ واحدةٍ؛ و أمّا العلّة الناقصة فإنّما تكون حين وجودها مع معلولها متقدّمة عليه تقدّماً بالطبع و هو متأخّر عنها تأخّراً كذلك؛ فإنّ التقدّم و التأخّر بالطبع. لايمنع المتقدّم و المتأخّر عن الاجتماع في الوجود حين ما هما بالفعل متقدّم و متأخّر بالطبع.

فإذن معيّتهما ليست إلّا بحسب الاجتماع في زمان واحد أو آن واحد؛ و ذلک إذا كانا

---

۱. س: بل ثبات هناك.

زمانيين و تلك المعيّة معيّة زمانية و ما به المعيّة هناك زمان واحد معيّن أو آن واحد أو بحسب وقوعهما كِليهما في نفس التحقّق بالاعتبار الملحوظ في الدهر أو السرمد من دون الارتباط بزمانٍ أو آنٍ أو أزمنةٍ أو آناتٍ؛ و ذلك إذا كانا غير زمانيين و تلك معيّة دهرية و سرمدية و ما به المعيّة فيهما نفس التحقّق الدهري أو السرمدي لازمان أو آن. ففي قوله في التعليقات: «إمّا أن يكون الشيئان معاً في الوجود أو في الزمان أو في شيء ثالث ينسبان إليه» أُريد بكونهما معاً في الوجود اجتماعهما في الوجود بعلاقةٍ ذاتيةٍ مقتضيةٍ للمعيّة في مرتبة الوجود؛ و ذلك إنّما يكون إذا كانا معاً معلولَى علّةٍ تامّةٍ واحدةٍ أو علّتَى معلولٍ واحدٍ؛ و بكونهما معاً في الزمان اجتماعهما في الوجود لابعلاقةٍ طبيعيةٍ، بل باعتبار أن يجمعهما[1] زمان واحد أو آن واحد؛ و بكونهما معاً في شيءٍ ثالثٍ مجرّدُ اجتماعهما سواء كان في الوجود بأن يجمعهما نفس التحقّق الدهري أو السرمدي؛ و ذلك في المعيّة الدهرية أو[2] السرمدية؛ و قد تكون تلك المعيّة من جهة علاقة ذاتية بين المعَين بالعلّية و المعلولية تقتضي ذلك الاجتماع و قد تكون اتّفاقية محضة كما بين المفارقات التي ليست بينها علاقة العلّية و المعلولية في السلسلة العرضية على مذاق الإشراقيين أو في شيء آخر كمكانٍ أو شرفٍ أو رتبةٍ و ذلك في ساير أقسام المعيّة.»

و قوله: «و لايجوز أن يكونا معاً في الوجود؛ لأنّ العلّة أقدم من المعلول» برهان على أنّ العلّة التامّة و معلولها يمتنع أن يكون معيّتها في الوجود معيّة بالعلّية؛ و ظاهر أنّها ليست أيضاً معيّة بالطبع.

و قوله: «و لا في الزمان إن كانا غير زمانيين» نصّ على المعيّة الدهرية و السرمدية من حيث كون الجامع هو نفس الكون في الدهر أو السرمد.[3]

ممّا ذكر تبيّن الغرض في كلام الشفاء أيضاً حيث عبّر عن المعيّة بالعلّية المنفية عن العلّة و المعلول بالمعيّة في القياس إلى حصول الوجود و بيّن أنّ معيّة العلّة و المعلول إنّما هي من جهة اجتماعهما في الوجود سواء كان الجامع هو الزمان أو الآن و ذلك في الزمانيات

---

۱. ن: + في. ۲. س: و. ۳. ن: + و.

أو الدهر أو السرمد و ذلك في مفارقات الزمان.

فقد تحقّق لديك أنّ العلّة مادامت موجودة مع معلولها متقدّمة عليه تقدّماً بالعلّية و هي حين ما هي متقدّمة عليه بالعلّية معه في الوجود إمّا معيّة زمانية أو معيّة دهرية و سرمدية. فذلك التقدّم متحقّق مادامت هذه المعيّة في الوجود متحقّقة زمانية كانت أو سرمدية.

و لعلّك تجد الأوهام القاصرة العامية ذاهبةً إلى أنّ العلّة بعد وجود معلولها تنقلب من التقدّم عليه إلى الاجتماع معه، كما قد ينقلب المتقدّم الزماني من التقدّم الزماني على شيءٍ مّا إلى المعيّة الزمانية بالنسبة إليه؛ و إذ قد اهتديت فلاتتّبعِ الضالّين و قُلِ الحمد للّه ربّ العالمين. «منه رحمه اللّه»

[٢٢٥.] التحصيل، ص ٤٧٠.

[٢٢٦.] يعنى و من أنّ معيّة العلّة إذا كانت من المجرّدات بالنسبة إلى معلولها لاتكون معيّة زمانية يعلم أنّ تقدّمها أيضاً عليه، بل على شيءٍ مّا مطلقاً و إن كانت من جهة تخلّف ذلك الشيء عنها في الوجود لايكون تقدّماً زمانياً و إنّما يعلم ذلك منه لأنّ امتناع اتّصاف المجرّدات بالمعيّة الزمانية إنّما هو من جهة كونها غير زمانية؛ و ذلك ناهض في التقدّم الزماني أيضاً. فقد علم إذن أنّ تقدّم المجرّدات على كلّ من الحوادث اليومية مثلاً ليس هو تقدّماً زمانياً، بل إنّما هو التقدّم الذي هو بإزاء المعيّة الدهرية و السرمدية؛ فتبصّر. «منه رحمه اللّه»

[٢٢٧.] شرح حكمة الإشراق، ص ١٧٥.

[٢٢٨.] بحارالأنوار، ج ۴، ص ٢٨٢؛ شرح اصول الكافي، ج ۴، ص ٢٧٨؛ ج ١٠، ص ٢٣٠؛ ج ١١، ص ٣٥٧؛ عوالي اللئالي، ج ۴، ص ١١٧ و نور البراهين، ج ١، ص ١۴٣.

[٢٢٩.] نهج البلاغة، خطبة ١.

[٢٣٠.] قوله: «أما يلزم بإزاء ذلك معنى في التقدّم و التأخّر» ـ إلى آخره ـ[1] هذا الإيراد

---

١. س: ـ قوله أمّا... آخره.

على الحكماء إنّما هو بحسب خصوص هذا المقام؛ أي مبحث التـقدّم و التأخّـر و عـدّ أقسامهما حيث حصروا هناك التقدّم و التأخّر اللذين لايـجتمع بـحسبهما[۱] المـتقدّم و المتأخّر في التحقّق في ما يكون باعتبار الزمان و زعموا أنّ معروضهما مطلقاً[۲] بالذات إنّما هو الزمان بأجزائه و لايمكن عدم الاجتماع بين شيئين مطلقاً بحسب الوجود إلّا من جهة مقارنتهما لجزئين من أجزاء الزمان.

فأوردنا عليهم لزوم معنى آخر من التقدّم و التأخّر من حيث عدم اجتماع شيئين في الوجود لاباعتبار الزمان بإزاء ما قرّروه من معيّتهما في الوجود لاباعتبار الزمان و ليس الإيراد عليهم من حيث ذهولهم عن هذا النحو من التقدّم و التأخّر رأساً؛ فإنّهم لم‌يذهلوا عن ذلك بل أسّسوه بأساساتٍ تحقيقيةٍ من البيان في مقامات أُخـر؛ و قـرّروا أنّ تـقدّم المفارق المحض على شيءٍ مّا كالواجب ـ تعالى ـ على الحادث اليوميّ مثلاً إنّما هو ذلك التقدّم لاالتقدّم الزماني و أنّ كتب الأوائل بذلك لمشحونة و عبارة شرح حكـمة الإشـراق المنقولة بألفاظها في أصل الكتاب طيّ «الإيقاد و الإنارة» آنفاً به لناطقة و نحن قد حقّقنا القول فيه في أصل الكتاب على ما سيُتلى عليك في مستقبل الكلام إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ أوردنا عليهم هناك بحسب ذلك المقام أنّ من العجب أنّهم كيف لم‌يذهلوا عن ذلك التقدّم؛ أعني ما بحسب الدهر و السرمد لا باعتبار الزمان عند ملاحظتهم حـال المـبدأ الأوّل، بل المفارقات بأسرها بالنسبة إلى بعض أجزاء العالم أي الحوادث الزمـانية. ثـمّ ضلّوا عند محاولة تحقيق الأمر في تقدّم المبدأ الأوّل على جملة العالم بحسب التحقّق. فحكموا باستيجاب ذلك تحقّقَ الزمانِ على تقدير عدمه.

و أمّا المتأخّرون فمن اشتهر منهم بسيادة المحقّقين قد صرّح في شرح المواقف بتحقّق ذلك النحو من التقدّم و المعيّة على ما ذهبت إليه الحكماء و أنّه إذا نسب متغيّر إلى متغيّر[۳] بالمعيّة أو القبليّة فلابدّ هناك من زمان في كلا[۴] الجانبين؛ و إذا نسب بهما ثابت إلى متغيّر

۱. ن: بحسبها. ۲. ن: ـ مطلقاً. ۳. س: ـإلى متغيّر.
۴. س: ـكلا.

فلابدّ من الزمان في أحد جانبَيه دون الآخر؛ و إذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعيّة كان الجانبان مستغنيين عن الزمان.

و بعض[١] قد يسير مع حملة عرش التحقيق منهم[٢] حقّق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد المعيّة الدهرية و السرمدية على مذهب الحكماء على أنّهما من القسم السادس. ثمّ استشعر ما استشكله بعض الفضلاء في تقدّم الواجب ـ تعالى ـ و المجرّدات على غيرها[٣] مع امتناع مقارنة الزمان هناك عند الفلاسفة فعجز و[٤] تحيّر. ثمّ ذكر أنّه ربّما يرتكب إطلاق التقدّم الزماني على ذلك التقدّم بوجهٍ من التعميم[٥] لكنّه قد حقّق في رسالة أُنموذج العلوم؛ فاستقام على أنّ تقدّم الواجب ـ تعالى ـ و المفارقات على غيرها بالزمان[٦] لا يصحّ بوجهٍ من الوجوه أصلاً على ما هو مذهب الحكماء و نحن ننقل العبارات من ذي قبل في الحواشي إن شاء اللّه تعالى. «منه رحمه اللّه»

[٢٣١.] نور / ٤٠

[٢٣٢.] اقتباس من سبأ / ٣.

[٢٣٣.] اقتباس من النساء / ١٢٦ و فصّلت / ٥٤.

[٢٣٤.] أثولوجيا، ص ٣٠.

[٢٣٥.] التعليقات، ص ٥٩.

[٢٣٦.] أثولوجيا، صص ٣٢ ـ ٣١.

[٢٣٧.] المصدر السابق، ص ٦٩.

[٢٣٨.] ذكر هذا القول في الميمر الخامس من أثولوجيا. «منه رحمه اللّه»

[٢٣٩.] أثولوجيا، ص ٦٨.

---

١. هامش «ن»: يعني المحقّق الدواني. «نصّ»

٢. هامش «ن»: أي المتأخّرين. «نصّ»

٣. هامش «ن»: و هي الحوادث الزمانية. «نصّ»

٤. س: ـ و.

٥. هامش «ن»: يعني يراد منه كون شيء بحسب الوجود.

٦. هامش «ن»: يعني يراد منه كون شيء بحسب الوجود.

[٢٤٠.] أي في الميمر الثامن. «منه رحمه اللّه»[1]

[٢٤١.] أثولوجيا، ص ١١١

[٢٤٢.] التعليقات، ص ٢٨.

[٢٤٣.] المصدر السابق، صص ٢٩ ـ ٢٨.

[٢٤٤.] المصدر السابق، صص ٦٧ ـ ٦٦.

[٢٤٥.] المصدر السابق، صص ٩٨ ـ ٩٧.

[٢٤٦.] المصدر السابق، ص ١٠٩.

[٢٤٧.] سبأ / ٣.

[٢٤٨.] التعليقات، صص ١١٧ ـ ١١٥.

[٢٤٩.] المصدر السابق، ص ١١٨.

[٢٥٠.] سبأ / ٣.

[٢٥١.] النجاة، (الإلهيات)، صص ٢٤٧ ـ ٢٤٦.

[٢٥٢.] المصدر السابق، صص ٢٤٩ ـ ٢٤٨.

[٢٥٣.] شرح الإشارات، ج ٣، صص ٣١٦ ـ ٣١٥.

[٢٥٤.] التعليقات، ص ١١٩.

[٢٥٥.] المصدر السابق، ص ١٢١.

[٢٥٦.] المصدر السابق، ص ١٢٢.

[٢٥٧.] المصدر السابق.

[٢٥٨.] المصدر السابق، صص ١٢١ ـ ١٢٠.

[٢٥٩.] المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٢٦٠.] المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٢٦١.] فصوص الحكمة، صص ٦٠ ـ ٥٩.

١. ن: ـ أي في الميمر الثامن. «منه رحمه اللّه»

[٢٦٢.] النمل / ٥٥.

[٢٦٣.] التعليقات، صص ١٢٣ ـ ١٢٢.

[٢٦٤.] و ممّا ينصّ على المقصود قولُ الشيخ أيضاً في التعليقات: «علم الباري ـ تعالى ـ لذاته؛ فهو يعلم الأشياء جزئيها و كلّيها على ما هي عليه من جزئيةٍ و كلّيةٍ و ثباتٍ و تغيّرٍ و كونٍ و حدوثٍ و عدمٍ و أسباب العدم؛ و يعرف الأبديات على ما هي عليه من أبديّتها و الحادثات على ما هي عليه من حدوثها و يعرفها قبل حدوثها و مع حدوثها و بعد حدوثها بعللها و أسبابها الكلّية؛ و لايفيده حدوثها علماً لم‌يكن كما نحن لانعلم الأشياء[1] قبل حدوثها؛ فكلّها حاضرة له؛ فإنّ ذاته سببها؛ و هو لايذهل عن ذاته؛ و يعرف الجزئيات و الشخصيات بأسبابها و عللها على الوجه الذي لايتغيّر به علمه و لايبطل و إن تغيّرت الجزئيات و الشخصيات؛ فإنّه لايعرفه كما نعرفه نحن بإدراك الحسّ له و بالإشارة إليه، بل يعرفه بالأسباب الموجدة له المؤدّية إليه التي لاتتناول هذا الجزئي و هذا الشخص بعينه من حيث يكون مشاراً إليه متخيّلاً؛ فهو يعرف هذا الشخص بأسبابه و علله المشخِّصة له؛ فيكون علمه لايتغيّر و إن تغيّر الشخص و بطل؛ و يعرف هذا الشخص و إنّه شخصي مشارإليه و إنّه فاسد و متغيّر و لايفسد علمه و لايتغيّر بفساده و تغيّره، و يعرف جميع أحواله الحادثة له و يعلم أنّها تكون حادثة له و لايتغيّر علمه بها؛ لأنّه يعرفها بأسبابها و يعرف عدمه بأسبابه المقوّمة[2]»[3] انتهىٰ. «منه رحمه اللّه»

[٢٦٥.] نقد المحصّل، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٥.

[٢٦٦.] غير[4] الحواسّ الظاهرة و الباطنة كالنفوس المنطبعة الفلكية. «منه رحمه اللّه»

[٢٦٧.] الأنبياء / ١٠٤.

[٢٦٨.] الأنعام / ٥٩.

[٢٦٩.] فإن قيل: «حركة الفلك الأقصىٰ محلّ للزمان و علّة له؛ فليس يصحّ أن يشملها

---

١. ن: ـ الأشياء.
٢. س: المعدمه؛ ن: المقدمه.
٣. التعليقات، ص ٨١.
٤. س: من.

الزمان. فإذن كيف تنسب هي إلى الزمان بالفيئية؟» قيل: لسنا نعني بذلك أنّ تلك الحركة يكون وجودها و صدورها عن مبدعها في زمان كما في ساير الزمانيات، بل إنّما نـعني بالفيئية هناك مجرّد النسبة الانطباقية. «منه رحمه اللّه»

[۲۷۰.] هو الحكيم الفاضل شمس‌الدين محمّد الخفري في حاشية إلهيات شرح التجريد. «منه رحمه اللّه»[1]

[۲۷۱.] التعليقات، ص ۱۵۸.

[۲۷۲.] المصدر السابق.

[۲۷۳.] المصدر السابق، ص ۱۵۲.

[۲۷۴.] المصدر السابق، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۲.

[۲۷۵.] المصدر السابق، ص ۱۵۴.

[۲۷۶.] فإنّ المعقولية سبب الوجود و يلزم من ذلك أنّ ما يكون علّة تعرف من المعلول. إلى هنا آخر عبارة التعليقات. «منه رحمه اللّه»

[۲۷۷.] قوله: «ففي عقله لذاته عقله لها» إشارة إلى العلم الإجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى؛ و في قوله: «و[2] هو يوجدها معقولة» إشارة إلى العلم التفصيلي الذي هو وجود المعلولات. «منه رحمه اللّه»

[۲۷۸.] التعليقات، صص ۱۵۶ ـ ۱۵۵.

[۲۷۹.] المصدر السابق، ص ۱۹۱.

[۲۸۰.] فصوص الحكمة، ص ۱۰۳.

[۲۸۱.] المصدر السابق، ص ۱۰۱.

[۲۸۲.] أثولوجيا، ص ۱۱۴.

[۲۸۳.] المصدر السابق، ص ۱۱۰.

---

۱. ن: شرح التجريد كذا بخطّه رحمه اللّه.

۲. س: ـ و.

[۲۸۴.] المصدر السابق، صص ۱۳۱ ـ ۱۳۰.

[۲۸۵.] مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، (المشارع و المطارحات)، ص ۳۰۷.

[۲۸۶.] نقد المحصّل، ص ۱۲۸.

[۲۸۷.] المصدر السابق، صص ۱۳۲ ـ ۱۳۱.

[۲۸۸.] المصدر السابق، ص ۲۵۲.

[۲۸۹.] قوله: «و قال شارح حكمة الإشراق» ـ إلى آخره ـ[۱] و ممّن صرّح من المتأخّرين بتحقّق هذا النحو من المعيّة و التقدّم؛ أعني المعيّة و التقدّم بحسب التحقّق لا باعتبار الزمان، بل بإزاء ما بحسب الزمان على مذهب الحكماء و أنّ معيّة المفارقات أو تقدّمها بالنسبة إلى شيء عندهم إنّما يكون تلك المعيّة أو ذلك التقدّم أي ما[۲] بحسب الدهر أو السرمد لا ما بحسب الزمان من اشتهر بسيادة المحقّقين فى شرح المواقف حيث ذكر المصنّف «أنّ قول الحكماء إنّ نسبة المتغير إلى المتغيّر هو الزمان و نسبة المتغيّر إلى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد؛ فالزمان عارض للمتغيّرات دون الثابتات» عبارات هائلة؛ فقال الشارح المحقّق: «و قد يوجّه ذلك القول بأنّ الموجود إذا كان له هويّة اتّصالية غير قارّة كالحركة كان مشتملاً على متقدّم و متأخّر لايجتمعان؛ فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ هو الزمان؛ فتنطبق تلك الهويّة على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدّم مطابقاً لزمانٍ متقدّمٍ و[۳] جزؤها المتأخّر مطابقاً لزمانٍ متأخّرٍ؛ و مثل هذا الموجود يسمّى متغيّراً تدريجياً لايوجد بدون الانطباق على الزمان؛ و المتغيّرات الدفعية إنّما تحدث في آنٍ هو طرف الزمان؛ فهي أيضاً لاتوجد بدونه؛ و أمّا الأُمور الثابتة التي لاتغيّر فيها أصلاً لاتدريجياً و لادفعياً فهي و إن كانت مع الزمان العارض للمتغيّرات إلّا أنّها مستغنية في حدّ أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن يكون موجودة بلا زمان؛ و إذا نسب متغيّر إلى متغيّر بالمعيّة أو القبلية فلابدّ هناك من زمان في كِلا الجانبين؛ و إذا نسب

---

۱. س: ـ قوله... آخره.   ۲. ن: ـ ما.

۳. ن: ـ جزؤها المتقدّم مطابقاً لزمانٍ متقدّم و.

بهما ثابت إلى متغيّر فلابدّ من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر؛ و إذا نسب ثـابت إلى ثابت بالمعيّة كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و إن كانا مقارنين له.

فهذا معانٍ معقولةٌ متفاوتةٌ عبّر عنها بعباراتٍ مختلفةٍ تنبيهاً على تفاوتها؛ و إذا تؤمّل فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أنّ الزمان مقدار الوجود حيث قـال: إنّ البـاقي لايتصوّر بقاؤه إلّا في زمان؛ و ما لايكون حصوله في الزمان و يكون باقياً لابدّ أن يكون لبقائه مقدار من الزمان» انتهىٰ قوله.

و بعض المحقّقين من حَمَلَة عرش التحقيق قال في رسالة أُنموذج العلوم عـند تـقرير مذهب الحكماء: «الموجود أعمّ من أن يكون ظرف وجوده الزمان كلاًّ أو بعضاً أو الآن المفروض فيه؛ فإنّ من الموجودات[1] ما هو زماني الوجود كالحركة و منها ما هـو آنـي الوجود، كبعض الحروف[2]، بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان و[3] لا الآن، بل ينسبون وجودها إلى الدهر و السرمد؛ فإنّهم يقولون: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر هو الزمان و نسبة الثابت إلى المتغيّر هو الدهر و نسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، كما لايخفىٰ على العارف بقواعدهم؛ و إذاكان الوجود أعمّ من الأقسام الأربعة؛ فدعوى[4] انحصاره في إثنين منها غير مسموعة.»[5]

ثمّ قال بعد قسطٍ من الكلام: «تقدّم الواجب على العالم ليس تقدّماً زمانياً؛ فإنّه ليس في زمان و هم أيضاً ـ أي الحكماء ـ معترفون بذلك؛ فإنّهم يقولون: إنّ المجرّدات ليست في الزمان[6]، بل في الدهر و الدهر وعاء الزمان و محيط به؛ و كما لايستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم تناهيه كذلك لايستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدمَ تناهيه؛ فالوقت إنّما هو حيث وجد العالم؛ و التقدّم الزماني و التأخّر الزماني إنّما هو لأجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض؛ و أمّا[7] سِوى الأجسام و الجسمانيات فليس هناك تـقدّمٌ و تأخّرٌ زمانيٌ كما ليس فيها تقدّمٌ و تأخّرٌ مكانيٌ»[8] انتهىٰ كلامه؛ فتبصّر. «منه رحمه اللّه»[9]

۱. س: الموجود انه. ۲. س، ن: ـ كبعض الحروف. ۳. س: ـ و.
۴. س: + هو. ۵. ثلاث رسائل، ص ۲۹۵. ۶. ن: زمان.
۷. س: لما. ۸. ثلاث رسائل، صص ۳۱۰ ـ ۳۰۹.
۹. ن: منه قدّس سرّه.

[٢٩٠.] درّة التاج، ص ٣١.

[٢٩١.] شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٩.

[٢٩٢.] هذا ما ذهب إليه الحكماء و أمّا ما ذكره صدر المدقّقين في آخر الفصول من رسالته في إثبات الواجب تعالى و صفاته حيث قال جارياً على سبيل تحقيق الحكمة: و منها ـ أي من صفاته تعالى ـ الأزلية و أزليته إثبات السابقية على غيره و نفي المسبوقية عنه؛ و مَن تعرّض للزمان أو الدهر أو السرمد في بيان أزليته فقد ساوى معه غيره في الوجود؛ فلعلّه من نقص التتبّع أو ضعف التدبّر و إن كان قد أخذ ذلك من كلام الحكيم الطوسي في شرح رسالة العلم؛ فإنّ مَن تصفّح زُبُرهم محصّلاً لمقاصدهم لم‌يقع في تسوية غيره ـ تعالى ـ معه في بيان الأزلية و لم‌يجعل الأزلية له غير صفة سلبية.

ثمّ التحقيق أنّ ذكر السرمد في بيانها ممّا يبان به غيره ـ تعالى ـ عنه في الأزلية و يبعد و ينحطّ و يهوى في مَهوى الحدوث و يهبط على ما حقّقناه ولكن لم‌يكن ميسّراً لتحقيق ذلك إلّا من خُلقِ له؛ و الحمد لمُفيض الحقّ حقَّ حمده. «منه رحمه اللّه»

[٢٩٣.] قال: فالأوّل كالوحدة و الزوج و الفرد، و الثاني كاللاأعمىٰ[1] أي البصير. «منه رحمه اللّه»

[٢٩٤.] التعليقات، ص ١٨٨.

[٢٩٥.] «النحيزة» الطبيعة.[2] «منه رحمه اللّه»[3]

[٢٩٦.] الرواشح السماوية، ص ١٩ و ١٣٣؛ مشرق الشمسين، ص ٣٩٨ و الفصول المهمّة، ج ١، ص ٢٦٣.

[٢٩٧.] الصافّات / ١٨٠.

[٢٩٨.] هذا الفصل أوّل ما يتمهّد لإقامة البرهان على تناهي امتداد الزمان في جهة الأزل. «منه رحمه اللّه»

١. ن: كاللاعمى.
٢. الصحاح، ج ٢، ض ٨٩٨.
٣. ن: ـ النحيزة الطبيعة «منه رحمه اللّه».

[۲۹۹.] أي صاحبه. «نصّ»[1]

[۳۰۰.] أي لايمكن الإذعان. «نصّ»[2]

[۳۰۱.] جمع هَمَجَة و يقال للرَّعَاع من الناس الحَمْقَى: «إنّما هم هَمَجٌ». الصحاح[3].

[۳۰۲.] التحصيل، ص ۴۳۷.

[۳۰۳.] قال بهمنيار في التحصيل: «و ليس للحركة بمعنى القطع وجودٌ إلّا في النفس؛ و إذ قد عرفت هذا فقد صحّ عندك بطلانُ قول مَن يبطل الحركة بأن يقول: إنّها أمر سيّال و السيّال يكون متقضّياً و لاحقاً؛ فلا المتقضّي له وجود و لا اللاحق؛ و بان أيضاً أنّها ليست من الأُمور التي يحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً، بل هي[4] كون في الوسط بين المبدأ و المنتهى بحيث لم يكن قبله و لابعده فيه و يعرض لهذا الكون إمكانُ فرضِ حدودٍ بلانهاية فيه بالقوّة لا بالفعل. أمّا في الحركات المكانية فتوجد حدود في المسافة بالقوّة تعرضها الموافاة؛ و أمّا في الكيف فيؤخذ أنواع بلا نهاية بالقوّة بين الطرفين.[5]»[6]

[۳۰۴.] التحصيل، ص ۴۲۰.

[۳۰۵.] و كلام خاتم الحكماء المحقّقين[7] في كتاب التجريد[8] في إبطال ما يتشبّت به لإثبات الجزء الذي لايتجزّى من[9] أنّ الحركة موجودة قطعاً و لايكون وجودها في الماضي و المستقبل لانعدامهما. فيكون وجودها في الحال الغير المنقسم و كذلك الزمان أيضاً موجود قطعاً و لايكون الماضي منه موجوداً و لا المستقبل؛ فيكون الموجود منه هو الآن الحاضر الغير المنقسم صريح في وجود الحركة القطعية في الأعيان لكن في مجموع الزمان الذي يقع هي فيه على سبيل وجود الأُمور في الماضي أو في المستقبل لا في الحال حيث قال: و الحركة لا وجود لها في الحال و الآن لا تحقّق له خارجاً؛ إذ لو لم تكن

---

۱. س: ـ أي صاحبه. «نصّ»
۲. س: ـ أي لايمكن الإذعان. «نصّ»
۳. الصحاح، ج ۱، ص ۳۵۱.
۴. س، ن: هو.
۵. ن: ـ قال بهمنيار... بين الطرفين.
۶. التحصيل، صص ۴۲۱ ـ ۴۲۰.
۷. ن: ـ المحقّقين.
۸. انظر: كشف المراد، ص ۱۴۹.
۹. ن: ـ من.

الحركة القطعية من الموجودات العينية كما أنّ الآن ليس منها لأبطل الشبهة بالحركة أيضاً بعدم تحقّقها خارجاً كما فعل في إبطال الشبهة بالآن؛ و حيث نفى وجود الحركة في الحال لا مطلقاً و وجود الآن في الخارج مطلقاً علم أنّ الحركة لها نحوُ[1] وجودٍ في الخارج و إن لم يكن في الحال؛ فإنّ ذلك أخصّ من الوجود في الأعيان؛ فتبصّر. «منه رحمه اللّه»

[۳۰۶.] نقد المحصّل، ص ١٨٥.

[۳۰۷.] و قال في الشفاء أيضاً: «و لمّا كانت المسافة و حدودها موجودتين صار الأمر الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها له نحو من الوجود.» و قال في إلهيات الشفاء في الفصل المعقود لبيان أنّ المقادير الموجودة أعراض بعد أن أثبت[2] وجود الخطّ و السطح و الجسم التعليمي و أنّها أعراض؛ و أمّا الزمان فقد كان تحقّق لك عرضيته و تعلّقه بالحركة في ما سلف؛ فبقي أن يعلم أنّه لا مقدار خارجاً عن هذه المقادير فنقول: لأنّ الكمّ المتّصل لايخلو إمّا أن يكون قارّاً حاصل الوجود بجميع أجزائه أو لايكون. فإن لم يكن، بل كان متجدّد الوجود شيئاً بعد شيءٍ فهو الزمان؛ و إن كان قارّاً و هو المقدار: فإمّا أن يكون أتمّ المقادير و هو الذي يمكن فرض ثلاثة أبعاد فيه؛ إذ ليس يمكن أن يفرض فوق ذلك و هذا هو المقدار المجسّم؛ و إمّا أن يفرض فيه بُعدان فقط؛ و إمّا أن يكون ذا بُعدٍ واحد فقط؛ إذ كلّ متّصل فله بُعدٌ مّا بالفعل أو بالقوّة؛ و لمّا كان لا أكثر من ثلاثة و لاأقلّ من واحد فالمقادير ثلاثة؛ فالكمّيات المتّصلة لذاتها أربعة» انتهىٰ؛ و من البيّن أنّ نظره في الوجود في الأعيان. «منه رحمه اللّه»

[۳۰۸.] النجاة، (الطبيعيات)، المقالة الثانية، ص ١٠٥.

[۳۰۹.] الحكماء ذهبوا إلى وجود العرض الغير القارّ و حكموا بأنّ صدق الوجود على القارّ و غير القارّ مختلف بالتشكيك؛ لأنّ وجود الشيء القارّ الذات أقوىٰ و وجود الشيء الغير القارّ أضعف؛ و لاشكّ أنّ ذلك كلّه إنّما يتصوّر إذا كان العرض الغير القارّ موجوداً على وصف عدم قرار الذات. «منه رحمه اللّه»

---

١. ن: ـ نحو.
٢. ن: ثبت.

[۳۱۰.] أوضح الشيخ ذلك في التعليقات حيث قال: «فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة معقولة و بين أن تفيض عنه صورة من شأنها أن تعقل؛ فإنّ معنى الأوّل أنّها صدرت و هي معقولة بالفعل؛ فيكون عقليتها حينئذٍ صدورها أو سبب صدورها؛ و معنى الثاني أنّها صدرت و هي بالقوّة معقولة؛ فإنّها تعقل بعد صدورها»[۱] انتهى. «منه رحمه اللّه»

[۳۱۱.] لو كان الباري ـ تعالى ـ لايدرك معلوماته دفعةً واحدةً معاً[۲] بلا زمانٍ يدخل في علمه، بل كان يدركها شيئاً بعد شيء، كما أنّ وجود تلك المعلومات في أنفسها كذلك لكان فيه ـ تعالى ـ أيضاً قوّة تقبل الأشياء بعد ما لم تقبلها؛ فكان مادّياً؛ و هذا الاستدلال ممّا ذكره[۳] الشيخ في التعليقات[۴]. «منه رحمه اللّه»

[۳۱۲.] قوله: «علم عقلي»[۵] إن قيل: تلك الحوادث الزمانية مادّية؛ فكيف تكون معقولة له ـ تعالى ـ و العلم العقلي يقتضي تجرّدَ المعقول؟ قلت: هي مادّية باعتبار وجودها في أنفسها لا من حيث وجودها للمبدأ؛ أي حضورها عنده؛ فإنّ ذلك و إن كان عين وجودها في أنفسها بالذات لكن هناك تغاير بالاعتبار؛ فالمادّي في نفسه لايلزم أن يكون كذلك بالإضافة إلى من يحيط به من جهة حضور أسبابه المؤدّية إليه عنده و لايستلزم ذلك صيرورة المادّي مجرّداً، بل إنّما يستلزم أن لايكون حضوره عند بارئه من جهة خصوص مادّيته، بل من حيث حضوره عنده بجميع أسبابه المؤدّية إليه في الحدّ المختصّ هو به من حدود امتداد الزمان دائماً و لانعني بالمعقولية هناك إلّا هذا المعنى و لايأبى ذلك كون الشيء مادّياً في وجوده؛ فليدرك. «منه رحمه اللّه»

[۳۱۳.] أحدهما من جهة كونه علماً بها من طريق العلم بأسبابها كما يكون في العلم العقلي؛ و ثانيهما من جهة كونه علماً بها من حيث لايتصوّر بينها تعاقب و تقدّم[۶] و تأخّر بالنسبة إليه ـ تعالى[۷] ـ؛ و ذلك شأن العلوم العقلية عندنا. «منه رحمه اللّه»

[۳۱۴.] التحصيل، ص ۵۷۴.

---

۱. التعليقات، ص ۴۹.
۲. ن: ـ معاً.
۳. س: ذكر.
۴. التعليقات، ص ۵۹.
۵. ن: ـ قوله علم عقلي.
۶. ن: ـ و تقدّم.
۷. س: ـ تعالى.

[٣١٥.] شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٠٦.

[٣١٦.] المائدة / ٥۴.

[٣١٧.] و لقد بيّن المصنّف جميع هذه البراهين مفصّلاً في الفصل الثاني من كتابه الموسوم بتقويم الإيمان صص ٢٥١ ـ ٢٢٧ إن شئت فراجع. «اوجبي»

[٣١٨.] و كذلك ينتهض البرهان على ما زعمه و قرّره على إبطال أنّها لانهاية لها في جانب الأبد أيضاً؛ و ما تمحّل له في هذا الكتاب لدفع هذا الإيراد ممّا لايُجدي؛ فإنّه على زعمه كلّ معلول أزلي و أبدي قارّ و غير قارّ موجود في وعاء الدهر لاتشذّ عنه مثقال ذرّة؛ فلو كان أبدياً لجرتْ براهين التناهي فيه كما يجرى في الأزلية بلا فرق؛ فتأمّل و تدبّر و لا تغترّ. «ح س م»[١]

[٣١٩.] الأنعام / ۴٥.

[٣٢٠.] يعنى امتناع لاتناهي ما يرتسم في الذهن إذا حمل عليه المقدار المتّصل بالحمل المتعارف و كذلك لاتناهي ما يرتسم في الذهن إذا حمل عليه الكمّ المنفصل أو[٢] كونه معروضاً له ذلك الحمل أيضاً بخلاف ما إذا كان الحمل الصادق أوّلياً فقط؛ فتفقّه. «منه رحمه اللّه»

[٣٢١.] كالحسّ المشترك و الباصرة. «منه رحمه اللّه»[٣]

[٣٢٢.] أي الموجود بتمامه معاً. «منه رحمه اللّه»

[٣٢٣.] قال من اشتهر بسيادة المحقّقين في حاشية التجريد: «المقدار لايفارق المادّة في الخارج إلّا عند القائلين بوجود البُعد المجرّد لكنّه يفارقها في الذهن لجواز أن يتخيّل المقدار مع الذهول عن جميع الموادّ. فإذا تخيّلناه ـ أعني المقدار الممتدّ في الجهات الثلاث ـ من غير أن نلتفت إلى شيء من الموادّ و أحوالها كان ذلك المتخيّل جسماً تعليمياً. ثمّ إنّه لايمكننا أن نتخيّله إلّا متناهياً؛ لأنّ البرهان الدالّ على تناهي الأبعاد في الخارج يدلّ على تناهيها في الذهن؛ لأنّ الامتداد المخصوص المتخيّل لايرتسم إلّا في

---

١. س: ـ و كذلك ينتهض... ح س م. ٢. ن: و. ٣. س: ـ كالحسّ... رحمه اللّه.

آلة جسمانية يجب تناهيها؛ فيجب تناهي ما حلّ فيها.»

بل نقول: الأدلّة المذكورة في تناهي الأبعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيّل إذا كان غير متناهٍ بلا فرق.

لايقال: إذا امتنع تصوّر المقدار الذي لايتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده.

لأنّا نقول: الممتنع تصوّر امتداد شخصي غير متناهٍ لايتصوّر امتداد لايتناهى على وجه كلّي. فالممتنع هو المتخيّل لاالمتعقّل؛ و إذا تخيّل الجسم التعليمي متناهياً كان هناك سطح؛ فإذا تخيّل ذلك السطح من غير التفات إلى الجسم و أعراضه كان ذلك المتخيّل سطحاً تعليمياً و كذا الخطّ. «منه رحمه اللّه»

و التحقيق أن يقال: الممتنع هو تصوّر امتداد شخصي غير متناهٍ على معنى أن يصدق عليه بالحمل المتعارف أنّه امتداد غير متناهٍ؛ أعني أنّه فرد منه لاتصوّر الامتداد الغير المتناهي على أن يكون صدقه على المتصوّر إنّما هو بالحمل الأوّلي فقط؛ أعني أنّه طبيعة الامتداد الغير المتناهي و حقيقته بعينها لا أنّه فرد تلك الحقيقة؛ فليدرك. «منه رحمه اللّه»

[٣٢٤.] يونس / ٣٢.

[٣٢٥.] و هذا معنى ما تسمعهم يقولون: «التسلسل من جانب المعلول إنّما يتصوّر لو عُنِيَ اللانهاية اللايقفية لا اللانهاية العددية بخلاف التسلسل من جانب العلّة. «نقل[1] بخطّه»

[٣٢٦.] و يلزم من ذلك انتهاء الحوادث الزمانية إلى حيث لايتحقّق بعد ذلك حادث و حدوث. «منه رحمه اللّه»

[٣٢٧.] الكهف / ١٠٩.

[٣٢٨.] لست أُحصّل لهذا الكلام معنى فيتأمّل فيه لعلّك تهدى.[2]

[٣٢٩.] أي للشبهة.

١. ن: كذا.

٢. س: ـ ليست... تهدى.

[۳۳۰.] لا يخفىٰ أنّ هذا الكلام مخالف لما بيّنه سابقاً من أنّ كلّ ما هو معلول له ـ جلّ شأنُه ـ دفعةً في وعاء الدهر و إن كان غير قارّ؛ و قد جفّ القلم بما هو كائن قارّاً أو غير قارّ. فالزمان بأسره و الحوادث الزمانية بأسرها أبدية و غير أبدية موجودة معاً في الدهر؛ لأنّها أبدية بمعنى أنّها لا يقف كالأعداد. فالبرهان جارٍ فيها أيضاً هادم لفروع أبديتها كما هو قالع أساس أزليتها؛ فتبصر و لا تغر. «ح س»[۱]

[۳۳۱.] انظر: نقد المحصّل، ص ۲۰۱.

[۳۳۲.] الصديع هو الصبح.[۲] «نقل[۳] بخطّه»

[۳۳۳.] ما أدري لماذا استشهد بهذه العبارة؛ فإنّها صريحة في القدم و هو في مقام إثبات الحدوث. نعم يمكن أن يكون استشهاده للمتهوِّس بالقِدَم؛ فتدبّر.

[۳۳۴.] التعليقات، ص ۸۶.

[۳۳۵.] و يتمّ البيان بفرض حركتين مختلفتين سرعةً و بطؤاً قبل وجود الزمان، كما قال في التعليقات: «يمكن أن يفرض في العدم المطلق حركتان عظمىٰ و صغرىٰ؛ و محال أن تبتدئا معاً و تنتهيا معاً؛ فلابدّ من أنّ تخلّف[۴] الصغرىٰ عن الكبرىٰ بشيءٍ؛ فما تخلّف[۵] به عنها هو مقدار و يحصل تقدّم و تأخّر؛ و هذا هو صفة الزمان لا غير»[۶] انتهىٰ. «منه رحمه اللّه»

[۳۳۶.] يعنى أنّ الفرق بين غير الحركة و بين الحركة في إمكان الوجود قبل بداية الزمان الذي يفرض حادثاً و الحركة الحادثة فرضاً و لا إمكانه تحكّمٌ عجيبٌ. «منه رحمه اللّه»

[۳۳۷.] النجاة، (الإلهيات)، ص ۲۵۷.

[۳۳۸.] هذا تصريح منه بقدم العالم و تسرمده و أنّ تقدّم الواجب عليه ليس إلّا تقدّماً ذاتياً نعوذ باللّه من ذلك.[۷]

[۳۳۹.] التعليقات، صص ۱۳۹ ـ ۱۳۸.

---

۱. س: ـ لا يخفىٰ... ح س. ۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۴۱. ۳. ن: ـ نقل.
۴. التعليقات: تخلو. ۵. التعليقات: تخلو. ۶. التعليقات، ص ۱۱۴.
۷. س: ـ هذا تصريح... ذلك.

[۳۴۰.] قال المطرّزيّ في مغرب اللغة: «ريثما فعل كذا أي ساعة فعله.»

[۳۴۱.] أي كما لايسبق مجموع الزمان. «منه رحمه اللّه»

[۳۴۲.] قال الشيخ في التعليقات: «الشيء الزماني يكون له أوّل و آخر و يكون أوّله غير آخره.[1] «منه رحمه اللّه»

[۳۴۳.] الإضافة بيانية و المراد النتائج. «نصّ»

[۳۴۴.] الإضافة لامية و المراد الأقيسة البرهانية. «نصّ»[2]

[۳۴۵.] أي في الواجب. «منه رحمه اللّه»

[۳۴۶.] أي في الحادث. «منه رحمه اللّه»

[۳۴۷.] التعليقات، ص ۴۳.

[۳۴۸.] المصدر السابق، ص ۱۴۲.

[۳۴۹.] التحصيل، ص ۴۶۲.

[۳۵۰.] أي شيئاً شيئاً. «منه رحمه اللّه»

[۳۵۱.] «نَكَبَ عن الطريق ينكُبُ نكوباً» أي عدل و «نكّبه تنكيباً» أي عدل عنه و اعتزله. الصحاح[3]

[۳۵۲.] الجمع بين الرأيين، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۱.

[۳۵۳.] النجاة، (الإلهيات)، ص ۲۲۳.

[۳۵۴.] يعنى أنّه مسبوق بعلّة كونه فقط و بعدم زماني. «نصّ»[4]

[۳۵۵.] إنّما قال: «أكثر تعويله» لأنّه قد يعوّل على إسكندر الأفروديسي و أترابه. «منه رحمه اللّه»

[۳۵۶.] و هو قطب فلك التحقيق. «منه رحمه اللّه»

[۳۵۷.] شرح حكمة الإشراق، ص ۱۹.

---

۱. التعليقات، ص ۱۴۲.
۲. س: ـ الإضافة ببيانية... البرهانية نصّ.
۳. الصحاح، ج ۱، ص ۲۲۸.
۴. س: ـ يعنى ... نصّ.

[٣٥٨.] الجمعة / ۴.

[٣٥٩.] التعليقات، ص ٨٥.

[٣٦٠.] ذكر المسائل لتلميذه في صورة الأسؤلة ثمّ عيّن المراد و ذلك أُسلوب الحكماء العظام. «منه رحمه اللّه»

[٣٦١.] أي العدم الطاري.

[٣٦٢.] أي العدم الطاري.

[٣٦٣.] قوله: «من الأزل» أي عدم تحقّق الوجود في زمان العدم لايكون له أوّل، بل كان معدوماً في ذلك الزمان من الأزل إلى الأبد؛ لأنّ زمان العدم الطارى لايكون وعاه وجود ذلك الشيء أصلاً؛ فعدمه حينئذٍ في ذلك الزمان لايكون حادثاً، بل كان ثابتاً في الأزل و يكون كذلك إلى الأبد. نعم إن ارتفع تحقّقه في زمان الوجود عن ذلك الزمان لايكون هذا الارتفاع من الأزل؛ لأنّه لايجوز حينئذٍ أن يقال هذا المعدوم كان معدوماً في زمان الوجود من الأزل؛ لأنّه يكون موجوداً حين زمان الوجود. ثمّ حدث في ذلك الزمان العدمُ؛ فلايكون ذلك الزمان وعاء عدمه في الأزل إلى الأبد بخلاف زمان العدم الطاري.

[٣٦۴.] أي زمان الوجود.

[٣٦٥.] أي تحقّق الوجود.[1]

[٣٦٦.] إنّما جعل النفس ذات الشعبتين باعتبار قوّتيها النظرية و العملية؛ و القوّة العاقلة ذات الحلق باعتبار مراتبها الأربع من العقل الهيولاني و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل المستفاد؛ و القوّة النظرية ذات الثقبتين باعتبار الحدس و الفكر و النظر البحثي و النظر الإشراقي. «م ح ق [= مير محمّدباقر الداماد] نقل[2] بخطّه»

[٣٦٧.] المراد بعالم الغرورِ عالمُ الهيولىٰ و ما يتعلّق بها؛ و لذلك حصل الاتّصال بالملأ الرفيع؛ أعني الجواهر المفارقة العقلية بعد الانفصال عنه؛ و بإقليم الزور عالمُ الإمكان و ما يتّصف به؛ و لذلك علّق على مفارقة أصقاعه التمسّكَ بجناب الربّ الأعلىٰ. «منه رحمه

---

١. ن: ـ أي العدم الطاري... الوجود. ٢. ن: الإشراقي كذا.

اللّه»

[٣٦٨.] أي ما يعلّق.[١]

[٣٦٩.] كان الأوّل باعتبار كون المقابل التدريجي دفعياً و هذا باعتبار كون مقابل الدفعي تدريجياً.[٢]

[٣٧٠.] المراد بالسكون هيهنا انتهاء الحركة لا المعنى المقابل للحركة اصطلاحاً. فقد تحصّل لديك بما أسلفنا لك تحقيقه أنّه بذلك المعنى منطبق على الزمان و متقدّر به بالعرض على ما سلف مفصّلاً؛ فتذكّر. «منه رحمه اللّه»[٣]

[٣٧١.] قوله: «من الأزمنة الحادث ارتسامها» ـ إلى آخره ـ[٤] و أمّا أبعاض الزمان الممتدّ الذي هو مقدار حركة الفلك[٥] الأقصىٰ فهي و إن كانت تدريجية الحدوث في الأعيان لكن ليس حدوثها في زمانٍ؛ لأنّ الزمان ليس له زمان؛ بل هو موجود في نفسه؛ فلابدّ[٦] تعميم التدريجي من أن يكون حدوثه في نفسه تدريجياً أو في ظرفٍ يشملها؛ و قد ذهل عن ذلك كثير من الأذكياء. «منه رحمه اللّه»[٧]

[٣٧٢.] قوله: «بل الأعدام الطارئة للحوادث[٨] مطلقاً[٩] بعد آخر آنات وجودها» يخرج بذلك القيد عدمُ الحركة القطعية مثلاً؛ فإنّ الحركة القطعية لكون ظرف وجودها الزمان لايكون موجودة في شيء من الآنات حتّى يكون لها آخر آنات الوجود، فتنعدم[١٠] بعدها، بل معنى عدمها أنّ وجودها يختصّ بقطعةٍ من الزمان و لايكون زمان غير ذلك الزمان ظرفاً لوجودها أصلاً؛ فيكون معدومة في غير ذلك الزمان أزلاً و أبداً؛ و أمّا وجودها في الآن فغير متصوّر أصلاً؛ فكلّ آنٍ فُرض في جانب الأزل أو في جانب الأبد[١١] لايكون ظرفاً لوجودها أصلاً؛ فهي ليست بحيث يصحّ أن يكون موجودة في آن؛ فيطرؤها العدم بعد ذلك الآن.

و من لطائف الاتّفاقات أنّي رأيت في المنام ليلة الخميس تاسعة عشر ليالي الشهر

---

١. ق: ـ أي ما يعلّق. ٢. س. ق: ـ كان الأوّل... تدريجياً. ٣. ق: دام ظلّه العالي.
٤. سر، ق: ـ قوله... آخره. ٥. ن: ـ الفلك. ٦. ن: + من.
٧. ق: منه أدام اللّه ظلّه. ٨. ن: ـ للحوادث. ٩. س، ق: ـ قوله... مطلقاً.
١٠. ق: فينعدم. ١١. ق: الا.

الأصبّ رجب المرجّب لعام ١٠٠٦ من الهجرة أنّه قد حضرني شخص يقال إنّه من العلماء الفخام و الحكماء العظام؛ فذكرت له ما حقّقناه من أنّ الحادث الزماني على ثلاثة أقسام: تدريجي الحدوث و دفعي الحدوث و زماني الحدوث.

فقال: ذلك حقّ في جانب الوجود؛ و أمّا حدوث عدم الشيء الواحد فلايعقل أن يكون تدريجياً.

قلت: و لا أن يكون دفعياً ؛ لأنّه لايمكن طريانه في آخر آنات الوجود و الّا اجتمع الوجود و العدم في آنٍ و لا في آنٍ يليه، لامتناع التشافع في آلانات ؛ فبقي أن يكون حدوث العدم للشيء الزماني زمانياً في نفس الزمان و في كلّ آنٍ من الآنات المفروضة فيه. «منه رحمه اللّه»[1]

[٣٧٣.] هو الفاضل المحقّق[2]، جلال الملّة و الدين، محمّد الدواني؛ قال ذلك في رسالة أُنموذج العلوم[3]. «منه رحمه اللّه»[4]

[٣٧٤.] يقال: «طال عليه و استطال» أي ترّفع عليه و علاه. «منه رحمه اللّه[5]»[6]

[٣٧٥.] ثمّ[7] ينبغي أن يفرض خطّ «ب ج د» متحرّكاً إلى أن ينطبق على خطّ «ه ب» المماسّ و يفارقه في الجهة الأُخرىٰ لا أن تنقطع حركته عند الانـطباق؛ إذ لو انـقطعت الحركة هناك كان أعظمية زاوية «ا ب ج» المستقيمة[8] الضلعين من زاوية القطر و المحيط و انضياف زاوية التماسّ من خارج إليها تحصلان دفعةً عند انقطاع الحركة؛ و الطفرة إنّما هي الوصول إلى مقدار في حدّ من حدود الحركة في الوسط من دون الوصول إلى أقلّ منه قبله لا الوصول إليه كذلك في طرف الحركة ؛ إذ يمكن أن يكون حـدوث ذلك المـقدار موقوفاً على انقضاء الحركة لا على سبيل الانطباق عليها؛ فليتأمّل. «منه رحمه اللّه»[9]

١. ق: دام مجده.
٢. ق: المدقّق.
٣. ق: المدقّق.
٤. ق: منه طال بقائه.
٥. ق: دام ظلّه.
٦. انظر: الصحاح، ج ٣، ص ١٧٥۵ و النهاية، ج ٣، صص ١۴۵ ـ ١۴۴.
٧. س: ـ ثمّ.
٨. س: مستقيمة.
٩. ق: منه مدّ ظله العالى.

[۳۷۶.] و أمّا ما ذكره بعض المشهورين بالتحقيق في شرح المواقف لدفع التشكيك حيث قال: «المماسّة على النقطة الأولىٰ و إن كانت حاصلة في آنٍ لكنّها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدّية إلى المماسّة على النقطة الأُخرىٰ» ففي آن حصول هذه المماسّة الثانية تزول المماسّة الأولىٰ و هكذا كلّ مماسّة على نقطة تحصل في آنٍ و تبقي زماناً؛ و لاينافي ذلك استمرار حركة الكُرة كما يظهر ذلك بالتخيّل الصادق لحركة الدحرجة؛ فلايلزم تتالي النقط [۱] و الآنات؛ فلايكاد يتكلّفه من له قوّة النظر التامّ و بضاعة التحصيل البالغ كما يظهر ممّا حصّلناه في أصل الكتاب مفصّلاً، بل الحقّ على خلاف ما ارتكبه ؛ فإنّ كلّ مماسّة على نقطة إنّما تحصل في آنٍ و تزول في زمانٍ هو بعد ذلك الآن و لايلزم تتالي النقط و الآنات «منه رحمه اللّه» [۲]

[۳۷۷.] و بيان الشيء [۳] بما هو مجهول أيضاً؛ فإنّه لايتمّ هذا البيان إلّا بأن يقال: إنّ الكُرة تلاقي السطح في الآن الأوّل بنقطةٍ و في الآن الثاني بنقطةٍ أُخرىٰ و هكذا و الآنات متجاورة؛ فالنقط متجاورة. «منه رحمه اللّه» [۴]

تصویر نسخ خطّی

بسم الله الرحمن الرحيم البقاء دون
التهمّر والثناء وراء سرادق
قدسك وكمالك يا أول الأول
علة العلل المقدم حريم الجبروت
ربوبيتك فاسر بعقولنا ليلا
من ادنى قاع الحدوث الى
الاقصى من ساحة جنابه الذى
باركت حوله والعدم غير الذمة
مربوبيتنا فذلك نفوسنا صحى
على تجارة لن تبور من محو عاء
الموهوم مع صحو فناء المعلوم بفيض
ملك الذى لا يوازى الحمد طوله
نبهنا من رقدة الطبيعة فى غسق
ليل الخلق بفلق صبح الامر ونزّهنا

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی «س»

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم والثناء وراء سرادق قدسك وكمالك يا اول الاول ويا علة العلل
القدم حرم جبروتك وربوبيتك فانى يعقولنا الميلان الى ارتقاء الحدوث
الى الاقصى من ساحة جنابه الذى يا ركتموله والعدم غرم لذم ربوبيتنا
[illegible]
[illegible]
ليل الخلق بفلق صبح لا مرون سناه
بوطى العقل على شاطى النهر العز فيح لنا من تيار قدسك امواجا تثير
سحابا يطهر من سرابيه حس الهيولى ويهيئ لنا من تطهار امزان رشدا
يحثنا على رفض ادناس الحواس فنذع الجلباب الحسية
[illegible]

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ ناقص کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران «ش»

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین البقاء دون افق عزک وجلالک

الفهم والثناء وراء سرادق قدسک وکمالک یا اول الاول علة العلل القدم حریم الجبروت ربوبیتک

فاسر بعقولنا سبلا من ارنا قاع الحدوث لما ان قصی من ساحة جنابه الذی بارکت حوله ولعدم عزیم الازمنة

ربوبیتک فدل نفوسنا علی حضرة کمال لن تتبوء من محو عناء الوهم مع محو فضاء المعلوم بفیض فضلک

الذی لا یوازی المدطرله تنبهنا من رقدة الطبیعة فی عمق بین الخلق بفلق صبح الامر وزینا عنا قاذورة

الطبیعة تنبوثت الوهم وکن بموطن العقل عاشا طی الشر الکرامح لنا من انوار قدسک امواجا تنشر سحابا

یطهرنا من شوائب رجس الهیولی وابتنی لنا من نظر اطوار امر ما رشد الحیشنا عارض اذنا الدارس فنرجع

الطیبات الجسد انا نقیض طبیعة نارة وتحفه اوصانا من شموس الوارد اضاءت وجوه النفوس الزاکیة و

علوس اشعة انارت نجوم العقول الما وبه صدک عن ان قدرة العقل فی الافق الاقصی ولب المجلی

الذی لا سبیل الیه ینتهی وانت وراء ما لا یتناهی بما لا یتناهی احتجبت لشدة ظهورک عن البصائر

المفارقات الناظرة وزینت بجلال عظمتک الاولیاء عاصب ارزواج صحفی الشعر والحجة سلسلی الانوار

المدبرة والقاهرة یا اخذ العقول والنفوس بنواصیها الی نعت جائزة اطبقت من ذروة کمالها فاغتربت

فی مغاربها وبه الادراکات الحسیة ورجعت عن صوب تجردها فانشئت فی منابت الهیة

الذوات الجسمیة ثم انشک ثابتة من ذنوب الهیولی فطلبتک ونا جنبک بسره الامانی ترجی جرد

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ کتابخانهٔ آقای دکتر علی اصغر مهدوی «م»

بسم الله الرحمن الرحيم والاستعصام بجوار العظيم
يا من لا شيء الا بك ولا اتكال الا عليك ولا ارى في الوجود
الا نور وجهك فاهدني بفيض فضلك واهدني سبيلا الى
جناب قدسك ولا تجعل للشيطان على قلبي دليلا وللطلبات
الماسوى سبيلا وصل وسلم على افضل الوسائل اليك محمد اكرم
المرسلين وآله افضل المعصومين ما دارت السموات
على الارضين الترعة الثانية من المسائل الاول من كتاب
الصراط المستقيم في الكلام وحدوث الزمان وتحقيق القول
فيها وما يترتب على التعمق فيها وكشف غطاء الحق في
تحقيق الحق في غوامض حكمية ترتبط بسائل الحركة وتتعلق
بالمباحث الزمانية فصل في انواع الحدوث الزماني
وتحقيق ما عليه الامر فيها وما يناط بالتعمق فيها لا سبيل قول

تصوير صفحهٔ آغازین نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی «ق»

بسم الله الرحمن الرحيم

تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ کامل کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران «ن»

فهرستها

۱. آیات

۲. روایات

۳. اشعار

الف. عربی

ب. فارسی

۴. کسان

۵. گروه‌ها

۶. کتابها

۷. منابع و مآخذ

قرآن مجید؛ ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی؛ تهران: انتشارات اسوه، چاپ اوّل، ۱۳۷۷ ش.

نهج‌البلاغه؛ ترجمهٔ دکتر سیّد جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

۱. إثنا عشر رسالة؛ میر محمّد باقر داماد؛ به کوشش سیّد جمال‌الدین میردامادی؛ تهران.

۲. الإشارات و التنبیهات؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۳. ترجمهٔ محبوب القلوب؛ میرسیّد احمد اردکانی؛ تصحیح علی اوجبی؛ چاپ اوّل؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۴. التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر ـ مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۵. التوحید؛ شیخ صدوق، تهران: کتابخانهٔ صدوق، ۱۳۸۵ ق.

۶. الجمع بین رأیی الحکیمین؛ ابونصر الفارابی؛ تحقیق الدکتور البیرنصری نادر؛ الطبعة الثانیة؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

۷. الحدود؛ ابن سینا؛ حقّقه و ترجمته و علّقت علیه أملیّة ماریّة جواشون؛ الطبعة الأولیٰ؛ مصر: منشورات المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة، ۱۹۶۳ م.

۸. الحکمة المتعالیة؛ صدرالدین شیرازی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

۹. الخصال؛ الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی أکبر الغفّاری؛ قم: مؤسّسة النشر الإسلامی.

۱۰. الذریعة إلی تصانیف الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۱۱. الرواشح السماویّة؛ محمّد باقر داماد؛ چاپ سنگی؛ تهران.

۱۲. الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: منشورات مکتبة آیة اللّه المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

۱۳. الصحاح؛ اسماعیل بن حمّاد الجوهری؛ تحقیق أحمد عبدالغفور عطّار؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.

۱۴. القبسات؛ میرداماد؛ به اهتمام دکتر مهدی محقّق؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.

۱۵. الکافی؛ محمّد بن یعقوب الکلینی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۱ ق.

۱۶. المعجم الفقهی (لوح فشرده)؛ الإصدار الثالث؛ قم: مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ ق.

۱۷. المواقف فی علم الکلام؛ عبدالرحمن الایجی؛ بیروت: عالم الکتب.

۱۸. النجاة؛ الشیخ الرئیس أبی‌علی الحسین بن سینا؛ الطبعة الثانیة؛ مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق.

۱۹. أثولوجیا؛ فلوطین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ الطبعة الأولی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.

۲۰. بحارالأنوار؛ الشیخ محمّد باقر المجلسی؛ الطبعة الثانیة؛ بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.

۲۱. تقویم الإیمان؛ میر محمّد باقر داماد الحسینی؛ حقّقه و قدّم له علی اوجبی؛ الطبعة الأولیٰ؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.

۲۲. حکیم استرآباد؛ دکتر سیّد علی موسوی مدرس بهبهانی؛ چاپ دوّم؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.

۲۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ تهران، ۱۳۶۷ ش.

۲۴. دائرة المعارف فارسی؛ به سرپرستی غلامحسین مصاحب؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶ ش.

۲۵. دایرة المعارف تشیّع؛ زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی، کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی؛ ج ۶، چاپ اوّل؛ تهران: بنیاد خیریه و فرهنگ شطّ، ۱۳۷۶ ش.

۲۶. شرح المقاصد؛ سعدالدین تفتازانی؛ تحقیق الدکتور عبدالرحمن عمیرة؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۳۹۸ م.

۲۷. شرح المنظومة؛ حاج ملّا هادی سبزواری؛ قم: انتشارات دارالعلم.

۲۸. شرح المواقف فی الکلام؛ میرسیّد شریف الجرجانی؛ مصر: محمّد افندی، ۱۳۲۵ ق.

۲۹. شرح حکمة الإشراق؛ محمود بن مسعود کازرونی؛ باهتمام عبداللّٰه نورانی ـ مهدی محقّق؛ چاپ اوّل، تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۳۰. شرح عیون الحکمة؛ الإمام فخرالدین الرازی؛ تحقیق الدکتور الشیخ أحمد حجازی أحمد

السقا؛ الطبعة الأولىٰ؛ تهران: منشورات مؤسّسة الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.

۳۱. شرح فصوص الحکمة؛ محمّدتقی استرآبادی؛ به اهتمام محمّدتقی دانش‌پژوه، چاپ اوّل، تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.

۳۲. عوالی اللئالی؛ ابن أبی الجمهور الأحسائی؛ تحقیق مجتبی العراقی؛ قم: ۱۴۰۳ ق.

۳۳. عیون أخبار الرضاعليه‌السلام؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی‌اکبر غفّاری؛ چاپ اوّل؛ تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳ ش.

۳۴. غرر الحکم و درر الکلم؛ عبدالواحد بن محمّد تمیمی آمدی؛ شارح جمال‌الدین محمّد خوانساری؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی «محدّث»؛ تهران: مؤسّسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.

۳۵. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.

۳۶. فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.

۳۷. فهرست نسخه‌های خطّی دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمّد تقی دانش‌پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۸. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت‌الله روضاتی؛ محمّدعلی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.

۳۹. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سیّد محمّد باقر حجّتی با تحقیق و نظارت محمّدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.

۴۰. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیت الله مرعشی؛ نگارش سیّد احمد حسینی؛ چاپ دوّم؛ قم.

۴۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی اصفهان؛ تهیه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: آبان ۱۳۴۹ ش.

۴۲. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ عبدالحسین حائری؛ چاپ اوّل؛ تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۵۵ ش.

۴۳. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار؛ محمّدتقی دانش‌پژوه و علی‌نقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴۴. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّد تقی دانش‌پژوه، چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۴۵. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی ملک؛ زیر نظر و تألیف ایرج افشار و محمّدتقی دانش‌پژوه.
۴۶. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ وزیری یزد؛ نگارش محمّد شیروانی.
۴۷. فهرستوارهٔ نسخه‌های خطّی مجموعهٔ مشکوة؛ تنظیم محمّد شیروانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد شمارهٔ ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۴۸. قاموس المحیط؛ مجدالدین محمّد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسّسهٔ الرسالة؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۹۹۳ م.
۴۹. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۵۰. گنجینهٔ بهارستان (علوم قرآنی و روایی ۱)؛ به اهتمام سیّد مهدی جهرمی؛ چاپ اوّل؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۵۱. لغتنامه؛ علی‌اکبر دهخدا؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۵۲. مجمع الأمثال؛ أبوالفضل أحمد بن محمّد النیسابوری؛ بیروت: دار مکتبة الحیاة، ۱۳۹۵م.
۵۳. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیّد حسین نصر؛ چاپ دوّم؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵۴. معجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۵۵. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث الکتب الأربعة؛ زیر نظر علی‌رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.
۵۶. معجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحارالأنوار؛ زیر نظر علی‌رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵۷. معراج‌نامه؛ ابوعلی سینا؛ مقدمه تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی؛ چاپ دوّم؛ مشهد بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
۵۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ تهیه و تحقیق سیّد جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ دوّم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵۹. منطق و مباحث الفاظ؛ به اهتمام مهدی محقّق و توشی هیکو ایزوتسو؛ تهران: موسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.